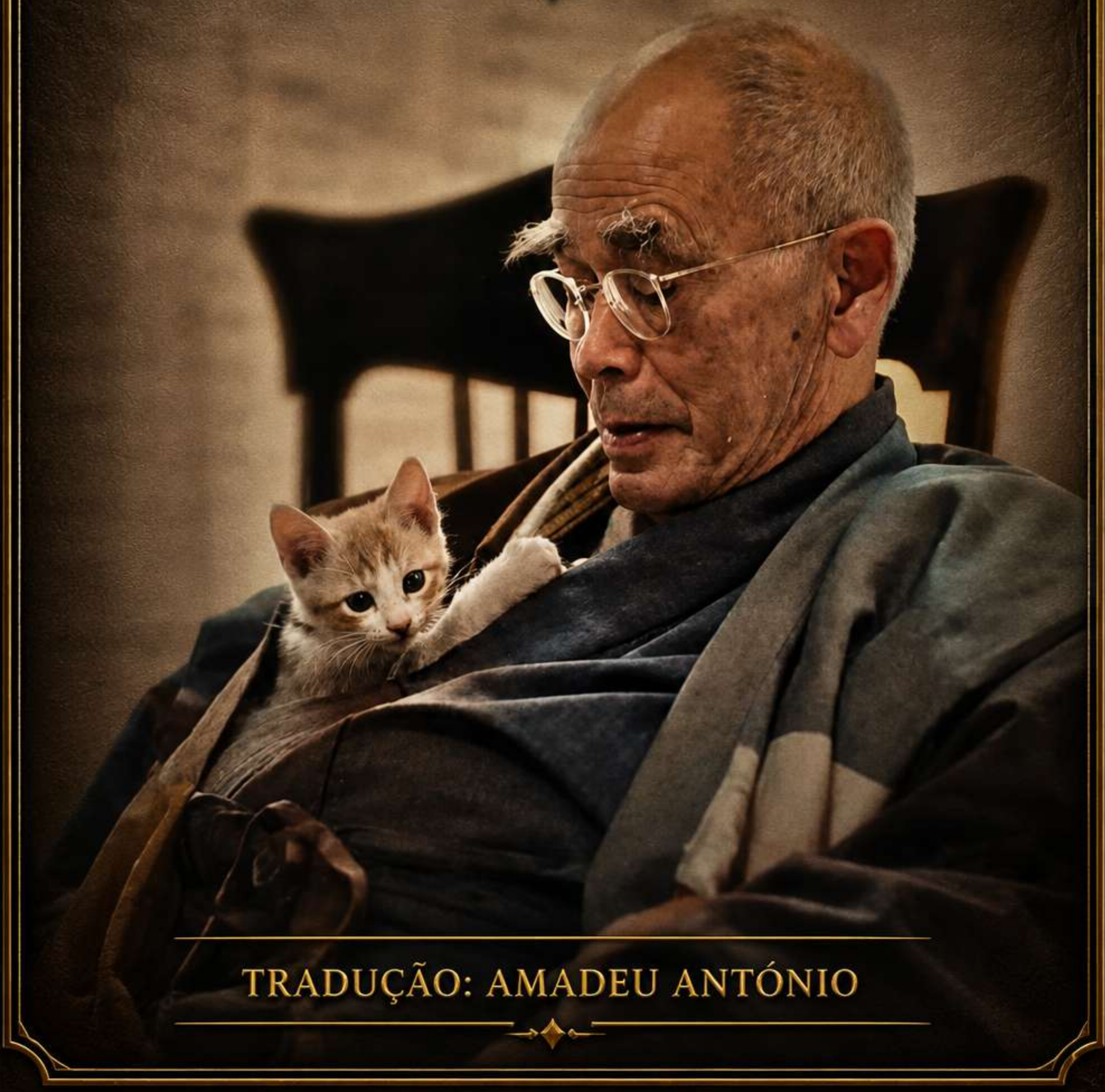
Ensaios sobre Zen Budismo

DAISETZ TEITARO SUZUKI



TRADUÇÃO: AMADEU ANTÓNIO

ENSAIOS SOBRE O ZEN-BUDISMO

(Primeira Série)

Daisetz Teitaro Suzuki, 1949

PREFÁCIO DO EDITOR

DAISETZ TEITARO SUZUKI, D. LITT., Professor de Filosofia Budista na Universidade de Otani, Quioto, nasceu em 1869. É provavelmente, na atualidade, a maior autoridade viva em filosofia budista e é, com certeza, a maior autoridade no Zen-Budismo. As suas obras principais em inglês sobre o tema do Budismo somam uma dezena ou mais, e das suas obras em japonês, ainda desconhecidas no Ocidente, existem pelo menos dezoito. Além disso, como demonstra claramente uma bibliografia cronológica de livros sobre o Zen em inglês, ele é o professor pioneiro do assunto fora do Japão, pois, exceto por *Religion of the Samurai* de Kaiten Nukariya (Luzac and Co., 1913), nada se sabia sobre o Zen como uma experiência viva, a não ser para os leitores de *The Eastern Buddhist* (1921-1939), até à publicação de *Essays in Zen Buddhism* (Volume I) em 1927.

O Dr. Suzuki escreve com autoridade. Não só estudou obras originais em sânscrito, páli, chinês e japonês, como também possui um conhecimento atualizado do pensamento ocidental em alemão e francês, bem como em inglês, que fala e escreve com extrema fluência. É, além disso, mais do que um erudito: é um budista. Embora não seja sacerdote de nenhuma seita budista, é honrado em todos os templos no Japão, pois o seu conhecimento das coisas espirituais, como testemunham todos os que se sentaram aos seus pés, é direto e profundo. Quando fala dos estádios mais elevados da consciência, fala como um homem que neles habita, e a impressão que causa naqueles que entram pelas franjas da sua mente é a de um homem que procura os símbolos intelectuais com os quais descrever um estado de perceção que se situa, na verdade, «além do intelecto».

Para aqueles que não se podem sentar aos pés do Mestre, os seus escritos devem ser um substituto. Todos estes, contudo, estavam esgotados na Inglaterra por volta de 1940, e todos os agregados restantes no Japão foram destruídos no incêndio que consumiu três quartos de Tóquio em 1945. Por isso, quando cheguei ao Japão em 1946, combinei com o autor para que a Sociedade Budista de Londres — a minha esposa e eu como seus designados — iniciasse a publicação das suas Obras Completas, com a reimpressão dos velhos favoritos e a impressão, o mais rápido possível, das traduções das muitas obras novas que o Professor, recolhido por opção própria na sua casa em Quioto, escrevera durante a guerra.

Este empreendimento, no entanto, ultrapassava as capacidades da Sociedade Budista e, por isso, assegurámos a assistência da Rider and Co. que, apoiada pelos vastos recursos da House of Hutchinson, pode satisfazer as necessidades de uma tarefa tão considerável.

Sobre o Zen em si, não preciso de dizer nada aqui, mas a venda crescente de livros sobre o assunto, tais como *The Spirit of Zen* de Alan Watts (Murray) e a série de traduções originais das Escrituras Zen Chinesas e outras obras publicadas pela Sociedade Budista, prova que o interesse do Ocidente aumenta rapidamente. O Zen, contudo, é um assunto extremamente fácil de compreender mal e é, por isso, importante que as palavras de um Mestre qualificado estejam prontamente acessíveis.

CHRISTMAS HUMPHREYS

Presidente da Sociedade Budista, Londres

PREFÁCIO

O crescimento mais frutífero do Budismo no Extremo Oriente resultou no desenvolvimento do Zen e do Shin. O Zen atingiu a sua maturidade na China e o Shin no Japão. O vigor e a vitalidade que o Budismo ainda possui, após mais de dois mil anos de história, serão percebidos quando se entra em contacto com estes dois ramos do

Budismo. Um apela à consciência religiosa mais íntima da humanidade, enquanto o outro toca os aspetos intelectuais e práticos da mente oriental, que é mais intuitiva do que discursiva, mais mística do que lógica. Se o Zen é a ala do «poder próprio» extremo do Budismo, o Shin representa a outra ala extrema, conhecida como o «poder do outro», e estes dois extremos são sintetizados na consciência búdica iluminada.

Desde a publicação da minha breve nota sobre o Zen-Budismo no *Journal of the Pāli Text Society*, 1907, nada de importante foi publicado em inglês sobre o assunto, exceto a obra do Professor Kwaiten Nukariya, *Religion of the Samurai*, 1913. Na verdade, mesmo em japonês ou chinês, este ramo do Budismo recebeu muito pouca atenção por parte dos escritores modernos do Budismo. Isto deve-se às dificuldades peculiares que acompanham o seu estudo. O «Goroku» (provérbios) é a única forma literária em que o Zen se expressa; e para o compreender é necessário algum treino prático especial no Zen, pois o mero conhecimento do chinês, clássico e histórico, está longe de ser suficiente; mesmo com a compreensão magistral da filosofia do Budismo geral, o Zen revela-se bastante difícil de sondar. Alguns desses eruditos tentam, por vezes, explicar a verdade e o desenvolvimento do Zen, mas falham lamentavelmente em fazer justiça ao assunto.

Por outro lado, os chamados mestres de Zen são incapazes de apresentar a sua compreensão à luz do pensamento moderno. Os seus anos intelectualmente mais produtivos são passados na Sala de Meditação e, quando concluem com sucesso esse período, são vistos como peritos profundamente versados nos ko-ans. Até aí, tudo bem; mas, infelizmente, do ponto de vista académico, eles permanecem contentes com isso e não mostram nenhum interesse intelectual vivo pela psicologia e filosofia do Zen. Assim, o Zen é deixado a repousar silenciosamente selado nos «Provérbios» os mestres e no estudo técnico dos koans; fica, deste modo, incapacitado de sair do isolamento dos claustros.

Claro que seria um grande erro se alguém nutrisse a noção, mesmo por um momento, de que o Zen poderia ser dominado a partir da sua apresentação filosófica ou da sua descrição psicológica; mas isto não deve significar que o Zen não deva ser abordado de forma inteligente ou tornado um pouco acessível através dos nossos meios ordinários de raciocínio. Não preciso de mencionar que as minhas tentativas nas páginas seguintes são tudo menos adequadas para o tratamento racional do assunto. Mas, como uma experiência provisória para apresentar o Zen a partir do nosso ponto de vista de senso comum e como uma linhagem direta da fé budista, tal como foi proclamada primeiro, ou melhor, realizada pelo Buda, espero ter trabalhado no sentido de remover algumas das dificuldades que habitualmente nos barram o domínio do pensamento Zen. Até que ponto tive sucesso ou falhei por completo — isso cabe, naturalmente, ao leitor julgar.

O livro é uma coleção de Ensaios originalmente publicados em *The Eastern Buddhist*, exceto um sobre a «História do Zen-Budismo», escrito especialmente para este volume; mas todos eles foram minuciosamente revistos e, em algumas partes, inteiramente reescritos, tendo-se adicionado novos capítulos. O livro será seguido, em breve, por uma segunda série de Ensaios, na qual serão tratados mais alguns dos pontos importantes na constituição do Zen.

A publicação destes Ensaios em forma de livro deve-se principalmente ao incentivo mais liberal, tanto material como moral, do Sr. Yakichi Ataka, de Osaca, que é um velho amigo do autor e que não esqueceu a promessa feita, metade a sério e metade em sonho, nos dias da nossa juventude.

O autor também deve muito à sua esposa na preparação e revisão do manuscrito, sem a qual o livro teria apresentado muito mais imperfeições do que as que exibe agora de várias maneiras.

Por último, ao lançar este humilde trabalho, que não foi escrito na língua materna do autor, para o mundo, ele não pode deixar de pensar no seu falecido mestre de Zen, Soyen Shaku, de Engakuji, Kamakura, com o desgosto de a sua vida não ter sido poupada por mais alguns

anos, não apenas por causa do Budismo japonês, mas pelos seus muitos amigos que choram a sua partida. Este é o sétimo outono em que os áceres espalham as suas folhas carmesim sobre o seu túmulo em Matsuga-oka. Possa o seu espírito despertar, por uma vez, da profunda meditação e criticar o livro que está agora diante do leitor!

DAISETZ TEITARO SUZUKI

Quioto, Outubro de 1926

Ensaio I

INTRODUÇÃO [1]

O ZEN, na sua essência, é a arte de ver a natureza do próprio ser e aponta o caminho do cativeiro para a liberdade. Ao fazer-nos beber diretamente da fonte da vida, liberta-nos de todos os jugos sob os quais nós, seres finitos, sofremos habitualmente neste mundo. Podemos dizer que o Zen liberta todas as energias devida e naturalmente guardadas em cada um de nós, as quais, em circunstâncias comuns, se encontram bloqueadas e distorcidas, de modo a não encontrarem um canal adequado para a atividade.

Este nosso corpo é algo parecido com uma bateria elétrica na qual reside, de forma latente, um poder misterioso. Quando este poder não é colocado em funcionamento de forma adequada, ou ganha bolor e definha, ou deforma-se e expressa-se de modo anormal. É, portanto, o objetivo do Zen salvar-nos de enlouquecer ou de ficar incapacitados. É isto que quero dizer com liberdade: dar livre curso a todos os impulsos criativos e benevolentes que residem intrinsecamente nos nossos corações. Geralmente, somos cegos para este facto, o de que estamos na posse de todas as faculdades necessárias que nos tornarão felizes e amorosos uns para com os outros.

[1] Uma das palestras populares preparadas pelo autor para estudantes de Budismo, 1911. Foi publicada pela primeira vez em *The Eastern Buddhist,* sob o título "Zen Buddhism as Purifier and Liberator of Life".

Visto que trata do Zen no seu aspeto geral, decidi fazer com que sirva de Introdução a este livro.

Todas as lutas que vemos ao nosso redor provêm desta ignorância. O Zen, por conseguinte, quer que abramos um «terceiro olho», como lhe chamam os budistas, para a região até agora inimaginável e fechada para nós devido à nossa própria ignorância. Quando a nuvem da ignorância desaparece, manifesta-se a infinitude dos céus, onde vemos, pela primeira vez, a natureza do nosso próprio ser. Conhecemos agora a significação da vida; sabemos que ela não é um esforço cego nem uma mera exibição de forças brutas, mas que, embora não saibamos categoricamente qual é o propósito último da vida, há algo nela que nos faz sentir infinitamente abençoados no ato de viver e permanecer inteiramente contentes com ela em toda a sua evolução, sem levantar questões ou nutrir dúvidas pessimistas.

Quando estamos cheios de vitalidade e ainda não despertámos para o conhecimento da vida, não podemos compreender a gravidade de todos os conflitos nela envolvidos, os quais se encontram, aparentemente, por momentos, num estado de quietude. Mas, mais cedo ou mais tarde, chegará o momento em que teremos de encarar a vida de frente e resolver os seus enigmas mais complexos e prementes. Diz Confúcio: «Aos quinze anos, a minha mente estava direcionada para o estudo e aos trinta sabia onde me posicionar.» Esta é uma das frases mais sábias do sábio chinês. Os psicólogos concordarão todos com esta afirmação; pois, de um modo geral, os quinze anos constituem a idade em que o jovem começa a olhar ao redor com seriedade e a indagar sobre o sentido da vida. Todos os poderes espirituais até então guardados em segurança na parte subconsciente da mente eclodem quase em simultâneo.

E quando esta eclosão é demasiado precipitada e violenta, a mente pode perder o seu equilíbrio de forma mais ou menos permanente; de facto, muitos casos de esgotamento nervoso registados durante a adolescência devem-se principalmente a esta perda de equilíbrio mental. Na maioria dos casos, o efeito não é muito grave e a crise pode passar sem deixar marcas profundas.

Mas, em certos caracteres, seja pelas suas tendências inerentes ou por causa da influência do ambiente sobre a sua constituição plástica, o despertar espiritual agita-os até às próprias profundezas da sua personalidade. Este é o momento em que haverá a exigência de escolher entre o «Não Eterno» e o «Sim Eterno». Esta escolha é o que Confúcio entende por «estudo»; não é o estudo dos clássicos, mas sim um mergulho profundo nos mistérios da vida.

Normalmente, o resultado da luta é o «Sim Eterno», ou «Seja feita a tua vontade»; pois a vida é, afinal de contas, uma forma de afirmação, por mais negativamente que possa ser concebida pelos pessimistas. Mas não podemos negar o facto de que existem muitas coisas neste mundo que desviarão as nossas mentes demasiado sensíveis para a outra direção e nos farão exclamar com Andreyev em *The Life of Man*: «Amaldiçoo tudo o que deste. Amaldiçoo o dia em que nasci. Amaldiçoo o dia em que morrerei. Amaldiçoo a totalidade da minha vida. Atiro tudo de volta à tua face cruel, Destino insensato! Sê amaldiçoado, sê para sempre amaldiçoado! Com as minhas maldições eu te venço.

O que mais me podes fazer?... Com o meu último pensamento gritarei nos teus ouvidos de asno: Sê amaldiçoado, sê amaldiçoado!» Este é um terrível libelo contra a vida, é uma negação completa da vida, é o quadro mais sombrio do destino do homem na terra. «Sem deixar rasto» é absolutamente verdade, pois nada sabemos do nosso futuro, exceto que todos falecemos, incluindo a própria terra da qual viemos. Há certamente coisas que justificam o pessimismo.

A vida, tal como a maioria de nós a vive, é sofrimento. Não há como negar o facto. Enquanto a vida for uma forma de luta, não pode ser outra coisa senão dor. Não significa uma luta o impacto de duas forças em conflito, onde cada uma tenta obter a supremacia sobre a outra? Se a batalha for perdida, o resultado é a morte, e a morte é a coisa mais temível do mundo. Mesmo quando a morte é vencida, o indivíduo fica sozinho, e a solidão é, por vezes, mais insuportável do que a própria luta.

Alguém pode não estar consciente de tudo isto e continuar a entregar-se àqueles prazeres momentâneos que são proporcionados pelos sentidos. Mas este estado de inconsciência não altera minimamente os factos da vida. Por mais que os cegos neguem insistentemente a existência do sol, não o podem aniquilar. O calor tropical irá queimá-los impiedosamente e, se não tomarem os devidos cuidados, serão todos varridos da superfície da terra.

O Buda tinha toda a razão quando expôs a sua «Quádrupla Nobre Verdade», a primeira das quais é que a vida é dor. Não veio cada um de nós a este mundo a gritar e, de certa forma, a protestar? Sair para um ambiente frio e proibitivo após o útero materno macio e quente foi certamente um incidente doloroso, para dizer o mínimo. O crescimento é sempre acompanhado de dor. A dentição é um processo mais ou menos doloroso. A puberdade vem habitualmente acompanhada por uma perturbação tanto mental como física.

O crescimento do organismo chamado sociedade também é marcado por cataclismos dolorosos, e assistimos atualmente a uma das suas dores de parto. Podemos raciocinar calmamente e dizer que isto é tudo inevitável, que na medida em que cada reconstrução significa a destruição do antigo regime, não podemos evitar passar por uma operação dolorosa. Mas esta análise intelectual fria não alivia quaisquer sentimentos lancinantes que tenhamos de suportar. A dor cruelmente infligida aos nossos nervos é erradicável. A vida é, após qualquer argumentação, uma luta dolorosa.

Isto, contudo, é providencial. Pois quanto mais se sofre, mais profundo se torna o caráter, e com o aprofundamento do caráter lê-se de forma mais penetrante nos segredos da vida. Todos os grandes artistas, todos os grandes líderes religiosos e todos os grandes reformadores sociais saíram das lutas mais intensas que travaram com bravura, frequentemente em lágrimas e com os corações lavados em sangue. A menos que coma o seu pão na dor, não pode provar a vida real. Mêncio tem razão quando diz que, quando o Céu quer aperfeiçoar um grande homem, testa-lo de todas as maneiras possíveis até que ele saia triunfante de todas as suas experiências dolorosas.

A mim, Oscar Wilde parece estar sempre a fazer pose ou a esforçar-se por causar impacto; pode ser um grande artista, mas há algo nele que me afasta da sua pessoa. No entanto, ele exclama no seu *De Profundis*: «Durante os últimos meses, consegui, após terríveis dificuldades e lutas, compreender algumas das lições ocultas no coração da dor. Os clérigos e as pessoas que usam frases sem sabedoria falam por vezes do sofrimento como um mistério. É, na realidade, uma revelação. Discernem-se coisas que nunca antes se tinham discernido.

Aborda-se a totalidade da história a partir de um ponto de vista diferente.» Observará aqui que efeitos santificadores a sua vida na prisão produziu no seu caráter. Se tivesse tido de passar por uma provação semelhante no início da sua carreira, talvez tivesse sido capaz de produzir obras muito maiores do que as que temos dele atualmente.

Somos demasiado egocêntricos. A casca do ego em que vivemos é a coisa mais difícil de quebrar pelo crescimento. Parece que a carregamos o tempo todo, desde a infância até ao momento em que finalmente falecemos. São-nos dadas, contudo, muitas oportunidades para romper esta casca, e a primeira e maior delas ocorre quando atingimos a adolescência. Esta é a primeira vez que o ego chega realmente a reconhecer o «outro». Quero dizer o despertar do amor sexual. Um ego, inteiro e indiviso, começa agora a sentir uma espécie de divisão em si próprio. O amor, até então adormecido no fundo do seu coração, ergue a cabeça e causa nele uma grande agitação. Pois o amor agora despertado exige imediatamente a afirmação do ego e a sua aniquilação.

O amor faz com que o ego se perca no objeto que ama e, no entanto, ao mesmo tempo, quer possuir o objeto como seu. Isto é uma contradição e uma grande tragédia da vida. Este sentimento elementar deve ser um dos agentes divinos através dos quais o homem é impelido a avançar na sua caminhada ascendente. Deus dá tragédias para aperfeiçoar o homem. A maior parte da literatura alguma vez produzida neste mundo não é senão o insistir na mesma corda do

amor, e parece que nunca nos cansamos disso. Mas este não é o tema que nos ocupa aqui. O que quero enfatizar a este respeito é o seguinte: através do despertar do amor, vislumbramos a infinitude das coisas, e esse vislumbre impele a juventude para o Romantismo ou para o Racionalismo, de acordo com o seu temperamento, ambiente e educação.

Quando a casca do ego se rompe e o «outro» é acolhido no seu próprio corpo, podemos dizer que o ego se negou a si próprio ou que o ego deu os seus primeiros passos em direção ao infinito. Religiosamente, sucede aqui uma luta intensa entre o finito e o infinito, entre o intelecto e um poder superior ou, de forma mais clara, entre a carne e o espírito. Este é o problema dos problemas que empurrou muitos jovens para as mãos de Satanás. Quando um homem adulto olha para trás, para estes dias de juventude, não pode deixar de sentir uma espécie de calafrio a percorrer toda a sua estrutura. A luta a ser travada com sinceridade pode continuar até aos trinta anos, idade em que Confúcio afirma que sabia onde se posicionar.

A consciência religiosa está agora totalmente desperta, e todos os caminhos possíveis para escapar da luta ou para lhe pôr fim são procurados com a maior seriedade em todas as direções. Leem-se livros, assiste-se a palestras, absorvem-se sermões com avidez e experimentam-se vários exercícios ou disciplinas religiosas. E, naturalmente, o Zen também passa a ser investigado.

Como resolve o Zen o problema dos problemas?

Em primeiro lugar, o Zen propõe a sua solução através do apelo direto aos factos da experiência pessoal e não ao conhecimento dos livros. A natureza do próprio ser, onde aparentemente ruge a luta entre o finito e o infinito, deve ser captada por uma faculdade superior ao intelecto. Pois o Zen diz que é este último que primeiro nos fez levantar a questão que não podia responder por si próprio e que, portanto, deve ser colocado de lado para dar lugar a algo superior e mais esclarecedor.

Pois o intelecto possui uma qualidade peculiarmente inquietante. Embora levante questões suficientes para perturbar a serenidade da mente, é demasiado frequentemente incapaz de dar respostas satisfatórias às mesmas. Perturba a paz feliz da ignorância e, no entanto, não restaura o estado anterior das coisas ao oferecer outra coisa. Porque aponta a ignorância, é frequentemente considerado iluminador, ao passo que o facto é que perturba, não trazendo necessariamente sempre a luz no seu caminho. Não é definitivo; espera por algo superior a si próprio para a solução de todas as questões que levanta, independentemente das consequências.

Se fosse capaz de trazer uma nova ordem à perturbação e de a resolver de uma vez por todas, não teria havido necessidade de filosofia depois de esta ter sido sistematizada pela primeira vez por um grande pensador, por um Aristóteles ou por um Hegel. Mas a história do pensamento prova que cada nova estrutura erguida por um homem de intelecto extraordinário será certamente derrubada pelas subsequentes. Este constante derrube e construção é perfeitamente aceitável no que diz respeito à própria filosofia; pois a natureza inerente do intelecto, tal como a entendo, exige-o, e não podemos pôr fim ao progresso das investigações filosóficas mais do que à nossa respiração.

Mas quando se trata da questão da própria vida, não podemos esperar pela solução última a ser oferecida pelo intelecto, mesmo que este o pudesse fazer. Não podemos suspender, nem por um momento, a nossa atividade vital para que a filosofia desvende os seus mistérios. Que os mistérios permaneçam como são, mas viver é uma obrigação. O faminto não pode esperar até que se obtenha uma análise completa dos alimentos e se determine o valor nutritivo de cada elemento. Para os mortos, o conhecimento científico dos alimentos não terá utilidade alguma. O Zen, portanto, não confia no intelecto para a solução dos seus problemas mais profundos.

Eis a continuação da tradução integral do texto fornecido para português de Portugal, mantendo o rigor e a fidelidade ao original, sem omissões e cumprindo as diretrizes estabelecidas (ausência de

termos começados por "auto-" e não utilização do gerúndio por norma). Os itálicos foram preservados conforme o original e as notas numéricas mantidas.

Por experiência pessoal entende-se apreender o facto em primeira mão e não através de qualquer intermediário, seja ele qual for. A sua analogia favorita é: para apontar para a lua é necessário um dedo, mas ai daqueles que tomam o dedo pela lua; um cesto é bem-vindo para levar o nosso peixe para casa, mas quando o peixe está em segurança sobre a mesa, por que haveríamos de nos incomodar eternamente com o cesto?

Aqui está o facto, e agarremo-lo com as mãos nuas para que não escape — é isto que o Zen propõe fazer. Assim como a natureza tem horror ao vácuo, o Zen tem horror a qualquer coisa que se interponha entre o facto e nós. De acordo com o Zen, não há luta no facto em si, como entre o finito e o infinito, entre a carne e o espírito. Estas são distinções inúteis, concebidas ficticiamente pelo intelecto para o seu próprio interesse.

Aqueles que as levam demasiado a sério ou aqueles que tentam lê-las no próprio facto da vida são os que tomam o dedo pela lua. Quando temos fome, comemos; quando temos sono, deitamo-nos; e onde entram aqui o infinito ou o finito? Não somos completos em nós mesmos e cada um em si próprio? A vida tal como é vivida basta. É apenas quando o intelecto inquietante intervém e tenta matá-la que paramos de viver e imaginamos que estamos desprovidos de algo ou inseridos em algo. Deixe-se o intelecto em paz, ele tem a sua utilidade na sua esfera própria, mas não se permita que interfira com o fluir da torrente da vida.

Se tem alguma tentação de olhar para ela, faça-o enquanto a deixa fluir. O facto de fluir não deve, sob circunstância alguma, ser detido ou sofrer interferências; pois, no momento em que as suas mãos mergulham nele, a sua transparência fica perturbada, deixa de refletir a sua imagem, a qual possui desde o início e continuará a possuir até ao fim dos tempos.

Quase em correspondência com as «Quatro Máximas» da Seita Nichiren, o Zen tem as suas próprias quatro afirmações:

«Uma transmissão especial fora das Escrituras; Nenhuma dependência de palavras e letras; Apontar direto para a alma do homem; Ver a própria natureza e a obtenção da condição de Buda.»[2]

[2] Ver também o Ensaio intitulado "History of Zen Buddhism", p. 163ff.

Isto resume tudo o que é reivindicado pelo Zen como religião. Claro que não devemos esquecer que existe um contexto histórico para este pronunciamento audaz. Na altura da introdução do Zen na China, a maioria dos budistas dedicava-se à discussão de questões altamente metafísicas, ou satisfazia-se com a mera observância dos preceitos éticos estabelecidos pelo Buda, ou com a condução de uma vida letárgica, inteiramente absorta na contemplação da evanescência das coisas mundanas.

Todos eles falharam na apreensão do grande facto da própria vida, que flui completamente fora desses exercícios vãos do intelecto ou da imaginação. Bodhidharma e os seus sucessores reconheceram este estado de coisas lamentável. Daí a sua proclamação das «Quatro Grandes Afirmações» do Zen, como citado acima. Numa palavra, significam que o Zen tem a sua própria maneira de apontar para a natureza do próprio ser e que, quando isto é feito, alcança-se a condição de Buda, na qual todas as contradições e perturbações causadas pelo intelecto são inteiramente harmonizadas numa unidade de ordem superior.

Por esta razão, o Zen nunca explica, mas indica; não recorre a circunlóquios, nem generaliza. Trata sempre de factos, concretos e tangíveis. Considerado logicamente, o Zen pode estar cheio de contradições e repetições. Mas, como se situa acima de todas as coisas, segue serenamente o seu próprio caminho. Como um mestre de Zen refere apropriadamente, «com a sua bengala caseira ao ombro, ele segue em frente por entre as montanhas que se erguem umas sobre as outras».

Não desafia a lógica, limita-se a percorrer o seu caminho de factos, com a entrega de tudo o resto aos seus próprios destinos. É apenas quando a lógica, com a negligência das suas funções adequadas, tenta entrar na pista do Zen que este proclama bem alto os seus princípios e expulsa à força o intruso. O Zen não é inimigo de nada. Não há razão para que hostilize o intelecto, o qual pode, por vezes, ser utilizado para a causa do próprio Zen. Para mostrar alguns exemplos da abordagem direta do Zen aos factos fundamentais da existência, selecionaram-se os seguintes:

Rinzai [3] (Lin-chi) proferiu outrora um sermão, onde disse: «Sobre uma massa de carne avermelhada senta-se um homem verdadeiro que não tem título; ele entra e sai a todo o momento pelos vossos órgãos sensoriais. Se ainda não testemunharam o facto, olhai! Olhai!» Um monge adiantou-se e perguntou: «Quem é este homem verdadeiro sem título?» Rinzai desceu imediatamente da sua cadeira de palha e, com o agarre do monge, exclamou: «Fala! Fala!» O monge permaneceu irresoluto, sem saber o que dizer, pelo que o mestre, ao largá-lo, comentou: «Que coisa sem valor é este homem verdadeiro sem título!» Rinzai regressou então diretamente para o seu quarto.

[3] O fundador da Escola Rinzai de Budismo Zen, falecido em 867.

Rinzai era conhecido pelo seu tratamento «rude» e direto aos seus discípulos. Nunca gostou daquelas abordagens indiretas que geralmente caracterizavam os métodos de um mestre morno. Deve ter recebido esta franqueza do seu próprio mestre Ōbaku (Huang-po), por quem foi golpeado três vezes por perguntar qual era o princípio fundamental do Budismo.

Escusa de ser dito que o Zen nada tem a ver com o mero ato de golpear ou de abanar rudemente quem pergunta. Se tomar isto como constitutivo do essencial do Zen, cometerá o mesmo erro crasso daquele que tomou o dedo pela lua. Como em tudo o resto, mas muito particularmente no Zen, todas as suas manifestações ou demonstrações externas nunca devem ser consideradas definitivas. Elas apenas indicam o caminho para onde olhar para encontrar os

factos. Portanto, estes indicadores são importantes, não passamos bem sem eles. Mas, uma vez presos neles, que são como malhas enredantes, estamos condenados; pois o Zen nunca pode ser compreendido.

Alguns podem pensar que o Zen tenta sempre apanhar-nos na rede da lógica ou pela armadilha das palavras. Se vacilar no seu passo uma única vez, fica destinado à condenação eterna, nunca chegará à liberdade pela qual o seu coração tanto arde. Por isso, Rinzai agarra com as mãos nuas o que é apresentado diretamente a todos nós. Se o nosso terceiro olho for aberto sem névoa, saberemos da maneira mais inequívoca para onde Rinzai nos conduz.

Temos, antes de mais, de entrar no próprio espírito do mestre e entrevistar o homem interior ali mesmo. Nenhuma quantidade de explicações verbais nos conduzirá alguma vez à natureza de nós mesmos. Quanto mais explica, mais ela se afasta de si. É como tentar agarrar a própria sombra. Corre atrás dela e ela corre consigo à mesma velocidade. Quando se apercebe disso, lê profundamente no espírito de Rinzai ou de Ōbaku, e a sua verdadeira bondade de coração começará a ser apreciada.

Ummon [4] (Yün-mên) foi outro grande mestre de Zen no final da dinastia T'ang. Teve de perder uma das pernas para conseguir uma perceção do princípio da vida do qual todo o universo emana, incluindo a sua própria humilde existência. Teve de visitar o seu mestre Bokuju (Mu-chou), que era um discípulo sénior de Rinzai sob a direção de Ōbaku, três vezes antes de ser admitido para o ver. O mestre perguntou: «Quem és tu?» «Sou Bun-yen (Wên-yen)», respondeu o monge. (Bun-yen era o seu nome, enquanto Ummon era o nome do mosteiro onde se estabeleceu mais tarde.)

[4] O fundador da Escola Ummon de Budismo Zen, falecido em 996.

Quando o monge que procurava a verdade recebeu permissão para entrar pelo portão, o mestre agarrou-o pelo peito e exigiu: «Fala! Fala!» Ummon hesitou, pelo que o mestre o empurrou para fora do portão, com a observação: «Oh, seu homem sem préstimo!» [5]

Enquanto o portão era fechado à pressa, uma das pernas de Ummon ficou presa e partiu-se.

A dor intensa resultante disto despertou, aparentemente, o pobre homem para o maior facto da vida. Deixou de ser um monge solicitador e que pedia piedade; a compreensão agora adquirida pagou com juros a perda da sua perna. Não foi, contudo, um caso isolado a este respeito, houve muitos outros semelhantes na história do Zen que estavam dispostos a sacrificar uma parte do corpo pela verdade. Diz Confúcio: «Se um homem compreender o Tao de manhã, tudo estará bem com ele mesmo que morra à noite.» Alguns sentiriam, na verdade, que a verdade tem mais valor do que o mero viver, o mero viver vegetativo ou animal. Mas no mundo, infelizmente, há tantos cadáveres vivos que se revolvem na lama da ignorância e da sensualidade.

É aqui que o Zen é mais difícil de compreender. Porquê este vitupério sarcástico? Porquê esta aparente falta de coração? Que falta cometera Ummon para merecer a perda da sua perna? Era um pobre monge em busca da verdade, ansioso por obter a iluminação do mestre. Seria realmente necessário para este último, a partir da sua forma de entender o Zen, fechá-lo do lado de fora três vezes e, quando o portão estava meio aberto, fechá-lo de novo com tanta violência, tão desumanamente? Seria esta a verdade do Budismo que Ummon estava tão desejoso de obter? Mas o resultado de tudo isto, singularmente, foi o desejado por ambos.

Quanto ao mestre, ficou satisfeito por ver o discípulo atingir uma perceção dos segredos do seu ser; e no que diz respeito ao discípulo, ficou extremamente grato por tudo o que lhe foi feito. Evidentemente, o Zen é a coisa mais irracional e inconcebível do mundo. E é por isso que disse antes que o Zen não estava sujeito à análise lógica ou ao tratamento intelectual. Deve ser experimentado direta e pessoalmente por cada um de nós no seu espírito interior. Assim como dois espelhos imaculados se refletem mutuamente, o facto e os nossos próprios espíritos devem estar frente a frente, sem agentes intermediários.

Quando isto é feito, somos capazes de nos apoderar do próprio facto vivo e pulsante.

A liberdade é uma palavra vazia até lá. O primeiro objetivo era escapar ao cativeiro em que todos os seres finitos se encontram, mas se não cortarmos a própria cadeia da ignorância com a qual estamos atados de mãos e pés, onde procuraremos a libertação? E esta cadeia da ignorância é moldada por nada mais senão pelo intelecto e pela enfatuação sensual, que se apegam firmemente a cada pensamento que possamos ter, a cada sentimento que possamos nutrir.

São difíceis de eliminar, são como roupas molhadas, como é expresso apropriadamente pelos mestres de Zen. «Nascemos livres e iguais.» Seja o que for que isto signifique social ou politicamente, o Zen defende que é absolutamente verdadeiro no domínio espiritual, e que todas as algemas e grilhões que parecemos carregar connosco são colocados mais tarde, através da ignorância da verdadeira condição da existência.

Todos os tratamentos, por vezes literários e por vezes físicos, que são concedidos com tanta liberalidade e bondade pelos mestres às almas inquisitivas, destinam-se a fazê-las regressar ao estado original de liberdade. E isto nunca é realmente alcançado até que o experimentemos uma vez pessoalmente através dos nossos próprios esforços, independentemente de qualquer representação conceptual.

O ponto de vista último do Zen, portanto, é que fomos conduzidos ao erro através da ignorância até encontrar uma divisão no nosso próprio ser, que desde o início não havia necessidade de uma luta entre o finito e o infinito, que a paz que procuramos com tanta avidez esteve lá todo o tempo. Sotoba (Su Tung-p'o), o famoso poeta e estadista chinês, expressa a ideia no seguinte verso:

«Chuva de névoa no Monte Lu, E ondas que surgem em Che-chiang; Quando ainda não esteve lá, Muitos desgostos por certo tem; Mas uma vez lá e de regresso a casa se encaminha, E que aspeto natural as coisas têm! Chuva de névoa no Monte Lu, E ondas que surgem em Che-chiang.»

Isto é também o que é afirmado por Seigen Ishin (Ch'ing-yüan Wei-hsin), de acordo com o qual: «Antes de um homem estudar o Zen, para ele as montanhas são montanhas e as águas são águas; depois de obter uma perceção da verdade do Zen através da instrução de um bom mestre, as montanhas para ele não são montanhas e as águas não são águas; mas depois disto, quando ele realmente atinge a morada do repouso, as montanhas são uma vez mais montanhas e as águas são águas.»

Bokuju (Mu-chou), que viveu na segunda metade do século IX, foi outrora interrogado: «Temos de nos vestir e comer todos os dias, e como podemos escapar a tudo isso?» O mestre respondeu: «Vestimo-nos, comemos.» «Não o compreendo», disse o interrogador. «Se não compreende, vista a sua roupa e coma a sua comida.»

O Zen trata sempre de factos concretos e não se entrega a generalizações. E não desejo acrescentar pernas desnecessárias à serpente pintada, mas se tentar gastar os meus comentários filosóficos com Bokuju, posso dizer isto: Somos todos finitos, não podemos viver fora do tempo e do espaço; na medida em que somos criados na terra, não há forma de agarrar o infinito, como podemos libertar-nos das limitações da existência? Esta é talvez a ideia colocada na primeira questão do monge, à qual o mestre responde: A salvação deve ser procurada no próprio finito, não há nada de infinito à parte das coisas finitas; se procura algo transcendental, isso irá separá-lo deste mundo de relatividade, o que é o mesmo que a aniquilação de si próprio.

Não quer a salvação à custa da sua própria existência. Se assim for, beba e coma, e encontre o seu caminho de liberdade neste ato de beber e comer. Isto foi demais para o interrogador, que, por isso, se confessou incapaz de compreender o significado do mestre. Por conseguinte, este último continuou: Compreenda ou não, continue da mesma forma a viver no finito, com o finito; pois morrerá se parar de comer e de se manter aquecido por causa da sua aspiração ao infinito.

Não importa o quanto lute, o Nirvāṇa deve ser procurado no meio do Saṁsāra (nascimento e morte). Quer se trate de um mestre de Zen

iluminado ou de um ignorante do primeiro grau, nenhum pode escapar às chamadas leis da natureza. Quando o estômago está vazio, ambos têm fome; quando neva, ambos têm de vestir uma flanela extra. Não quero, contudo, dizer que ambos são existências materiais, mas sim que são o que são, independentemente das suas condições de desenvolvimento espiritual.

Como dizem as escrituras budistas, a própria escuridão da caverna transforma-se em iluminação quando arde uma tocha de perceção espiritual. Não é que uma coisa chamada escuridão seja primeiro retirada e outra coisa conhecida pelo nome de iluminação seja introduzida mais tarde, mas sim que a iluminação e a escuridão são substancialmente uma e a mesma coisa desde o início; a mudança de uma para a outra ocorreu apenas interiormente ou subjetivamente. Portanto, o finito é o infinito, e vice-versa. Estas não são duas coisas separadas, embora sejamos compelidos a concebê-las assim, intelectualmente. Esta é a ideia, interpretada logicamente, talvez contida na resposta de Bokuju dada ao monge.

O erro consiste em dividirmos em dois o que é real e absolutamente um. Não é a vida uma só enquanto a vivemos, a qual cortamos em pedaços ao aplicar de forma imprudente a faca assassina da cirurgia intelectual?

Ao receber o pedido dos monges para proferir um sermão, Hyakujo Nehan (Pai-chang Nieh-p'an) disse-lhes para irem trabalhar para a quinta, após o que lhes daria uma palestra sobre o grande tema do Budismo. Eles fizeram o que lhes foi dito e foram ter com o mestre para um sermão, momento em que este, sem dizer uma palavra, limitou-se a estender os braços abertos em direção aos monges.

Talvez, afinal de contas, não haja nada de misterioso no Zen. Tudo está aberto à sua inteira visão. Se come a sua comida, se se mantém bem vestido e trabalha na quinta para cultivar o seu arroz ou os seus legumes, está a fazer tudo o que é exigido de si nesta terra, e o infinito realiza-se em si. Como se realiza? Quando perguntaram a Bokuju o que era o Zen, ele recitou uma frase em sânscrito de um

Sūtra: «Mahāprajñāpāramitā!» (em japonês, Makahannyaharami!). O inquisidor reconheceu a sua incapacidade de compreender o significado da estranha frase, e o mestre colocou um comentário sobre ela, com o dito:

«A minha túnica está toda gasta após tantos anos de uso. E partes dela, em farrapos que pendem frouxamente, foram levadas pelo vento para as nuvens.»

Será o infinito, afinal de contas, um mendigo tão pobre e necessitado?

Seja o que for, há uma coisa a este respeito de que nunca nos podemos esquecer — isto é, a paz ou a pobreza (pois a paz só é possível na pobreza) é obtida após uma batalha feroz travada com toda a força da sua personalidade. Um contentamento colhido da ociosidade ou de uma atitude mental de *laissez-faire* é algo que deve ser totalmente detestado. Não há Zen nisto, mas sim preguiça e mera vegetação. A batalha deve rugir em todo o seu vigor e masculinidade. Sem ela, qualquer paz que se obtenha é um simulacro e não tem fundamentos profundos; a primeira tempestade que encontrar esmagá-la-á contra o solo. O Zen é bastante enfático nisto. Certamente, a virilidade moral que se encontra no Zen, à parte do seu voo místico, provém do ato de travar a batalha da vida com coragem e destemor.

Do ponto de vista ético, portanto, o Zen pode ser considerado uma disciplina que visa a reconstrução do caráter. A nossa vida comum apenas toca a franja da personalidade, não causa uma agitação nas partes mais profundas da alma. Mesmo quando a consciência religiosa desperta, a maioria de nós passa levemente por ela, de modo a não deixar marcas de uma luta amarga na alma. Somos assim levados a viver na superficialidade das coisas. Podemos ser inteligentes, brilhantes e tudo o mais, mas o que produzimos carece de profundidade, de sinceridade, e não apela aos sentimentos mais íntimos.

Alguns são totalmente incapazes de criar o que quer que seja, exceto recursos provisórios ou imitações que traem a sua tibieza de

caráter e a falta de experiência espiritual. Embora o Zen seja primariamente religioso, também molda o nosso caráter moral. Talvez seja melhor dizer que uma experiência espiritual profunda está destinada a operar uma mudança na estrutura moral da personalidade de alguém.

Eis a continuação da tradução integral do texto fornecido para português de Portugal, com total fidelidade ao original, sem omissões e observando as restrições indicadas (ausência de termos iniciados por "auto-" e não utilização do gerúndio por norma):

Como é isto assim?

A verdade do Zen é tal que, quando a queremos compreender penetrantemente, temos de passar por uma grande luta, por vezes muito longa e que exige uma constante vigilância. Ser disciplinado no Zen não é uma tarefa fácil. Um mestre de Zen comentou outrora que a vida de um monge só pode ser alcançada por um homem de grande força moral, e que mesmo um ministro do Estado não pode esperar tornar-se um monge de sucesso. (Notemos aqui que, na China, ser ministro do Estado era considerado a maior realização que um homem poderia desejar neste mundo.) Não que a vida monástica exija a prática austera do ascetismo, mas sim que implica a elevação dos poderes espirituais de alguém até ao seu nível mais alto.

Todas as declarações ou atividades os grandes mestres de Zen provieram desta elevação. Não têm a intenção de ser enigmáticas ou de nos conduzir à confusão. São o transbordamento de uma alma cheia de experiências profundas. Portanto, a menos que sejamos nós próprios elevados à mesma altura que os mestres, não podemos obter as mesmas vistas dominantes da vida. Diz Ruskin: «E tenha também a certeza, se o autor tiver algum valor, de que não compreenderá o seu significado de uma só vez — não, ao seu significado completo não chegará de forma alguma durante muito tempo.

Não que ele não diga o que quer dizer, e em palavras fortes também; mas ele não pode dizer tudo e, o que é mais estranho, não o fará, a não ser de uma forma oculta e em parábola, a fim de ter a

certeza de que o leitor o deseja. Não consigo ver muito bem a razão disto, nem analisar essa reticência cruel no peito dos homens sábios que os faz esconder sempre o seu pensamento mais profundo. Eles não lho dão como ajuda, mas como recompensa, e certificar-se-ão de que o leitor o merece antes de permitirem que o alcance.» E esta chave para o tesouro real da sabedoria só nos é dada após uma paciente e dolorosa luta moral.

A mente está habitualmente cheia até ao topo com todo o tipo de disparates intelectuais e lixo passional. Eles são, evidentemente, úteis à sua maneira na nossa vida diária. Não há como negar isso. Mas é principalmente devido a estas acumulações que nos tornamos miseráveis e gememos sob o sentimento de cativeiro. Cada vez que queremos fazer um movimento, eles acorrentam-nos, sufocam-nos e lançam um véu pesado sobre o nosso horizonte espiritual. Sentimo-nos como se vivêssemos constantemente sob restrição. Ansiamos pela naturalidade e pela liberdade, mas parece que não as alcançamos.

Os mestres de Zen sabem disto, pois já passaram uma vez pelas mesmas experiências. Eles querem que nos livremos de todos estes fardos enfadonhos que, na realidade, não temos de carregar para viver uma vida de verdade e iluminação. Assim, proferem algumas palavras e demonstram com ações que, quando retamente compreendidas, nos libertarão da opressão e da tirania destas acumulações intelectuais.

Mas a compreensão não chega até nós tão facilmente. Por estarmos há tanto tempo habituados à opressão, a inércia mental torna-se difícil de remover. Na verdade, ela desceu profundamente até às raízes do nosso próprio ser, e toda a estrutura da personalidade tem de ser virada ao contrário.

O processo de reconstrução está manchado de lágrimas e sangue. Mas a altura que os grandes mestres escalaram não pode ser alcançada de outra forma; a verdade do Zen nunca pode ser obtida a menos que seja atacada com toda a força da personalidade. A passagem está semeada de cardos e silvados, e a subida é extremamente escorregadia. Não é um passatempo, mas sim a tarefa mais séria da

vida; nenhuns ociosos ousarão alguma vez tentá-la. É, na verdade, uma bigorna moral sobre a qual o caráter é martelado e remartelado. À pergunta: «O que é o Zen?», um mestre deu esta resposta: «Óleo a ferver sobre um fogo ardente.» Temos de passar por esta experiência abrasadora antes que o Zen sorria para nós e diga: «Aqui está a sua casa.»

Uma destas declarações dos mestres de Zen que provocará uma revolução nas nossas mentes é esta: Hōkoji (P'ang-yün), anteriormente um confucionista, perguntou a Baso (Ma-tsu, -788): «Que tipo de homem é aquele que não faz companhia a nenhuma coisa?» Respondeu o mestre: «Dir-lhe-ei quando tiver engolido de um só trago todas as águas do Rio do Oeste.» Que resposta irrelevante para a questão mais séria que alguém pode levantar na história do pensamento! Soa quase sacrílega quando sabemos quantas almas vão ao fundo sob o peso desta questão.

Mas a seriedade de Baso não deixa margem para dúvidas, como é bem sabido de todos os estudantes de Zen. De facto, a ascensão do Zen após o sexto patriarca, Hui-nêng, deveu-se à brilhante carreira de Baso, sob cuja direção surgiram mais de oitenta mestres totalmente qualificados; e Hōkoji, que foi um dos principais discípulos leigos do Zen, ganhou uma merecida reputação como o Vimalakīrti do Budismo chinês.

Uma conversa entre dois mestres de Zen tão veteranos não podia ser um jogo fútil. Por mais fácil e até descuidada que possa parecer, nela se esconde uma joia das mais preciosas da literatura do Zen. Não sabemos quantos estudantes de Zen foram levados a suar e a chorar em lágrimas por causa da indecifrabilidade desta afirmação de Baso.

Para dar outro exemplo: um monge perguntou ao mestre Shin de Chōsa (Chang-sha Ching-Ch'ên): «Para onde foi Nansen (Nan-Ch'üan) após a sua morte?» Respondeu o mestre: «Quando Sekitō (Shih-t'ou) estava ainda na ordem dos jovens noviços, viu o sexto patriarca.» «Não estou a perguntar sobre o jovem noviço. O que

desejo saber é para onde foi Nansen após a sua morte?» «Quanto a isso», disse o mestre, «faz refletir.»

A imortalidade da alma é outra grande questão. A história da religião está construída sobre esta única questão, pode-se quase dizer. Toda a gente quer saber sobre la vida depois da morte. Para onde vamos quando falecemos desta terra? Existe realmente outra vida? Ou será o fim desta o fim de tudo? Embora existam muitos que não se preocupam com o significado último do Ser solitário e «sem companheiro», não há ninguém, talvez, que não se tenha perguntado, pelo menos uma vez na vida, sobre o seu destino após a morte. Se Sekitō, quando jovem, viu ou não o sexto patriarca não parece ter qualquer ligação inerente com a partida de Nansen. Este último era o mestre de Chōsa e, naturalmente, o monge perguntou-lhe para onde o mestre finalmente passou. A resposta de Chōsa não é uma resposta, a julgar pelas regras comuns da lógica.

Daí a segunda questão, mas ainda assim uma espécie de equívoco vindo dos lábios do mestre. O que explica este «faz refletir»? Disto se depreende que o Zen é uma coisa e a lógica outra. Quando falhamos em fazer esta distinção e esperamos que o Zen nos dê algo logicamente consistente e intelectualmente iluminador, interpretamos totalmente mal a significação do Zen. Não afirmei no início que o Zen trata de factos e não de generalizações?

E este é o ponto exato onde o Zen desce diretamente aos fundamentos da personalidade. O intelecto, habitualmente, não nos conduz até lá, pois não vivemos no intelecto, mas na vontade. O Irmão Lawrence diz a verdade quando afirma (*The Practice of the Presence of God*) «que devemos fazer uma grande diferença entre os atos do entendimento e os da vontade: que os primeiros são comparativamente de pouco valor, e os outros, tudo».

A literatura do Zen está repleta de tais declarações, que parecem ter sido proferidas de forma tão casual, tão inocente; mas aqueles que realmente sabem o que é o Zen testemunharão o facto de que todas estas declarações, deixadas cair de forma tão natural dos lábios dos

mestres, são como venenos mortais que, uma vez ingeridos, causam uma dor tão violenta que faz as entranhas de alguém contorcerem-se nove vezes e mais, como diriam os chineses. Mas é apenas após essa dor e turbulência que todas as impurezas internas são purgadas e a pessoa nasce com uma perspetiva de vida totalmente nova. É estranho que o Zen se torne inteligível quando se passa por estas lutas mentais.

Mas o facto é que o Zen é uma experiência real e pessoal, e não um conhecimento a ser adquirido por análise ou comparação. «Não fale de poesia a não ser com um poeta; só os doentes sabem como simpatizar com os doentes.» Isto explica toda a situação. As nossas mentes devem estar de tal modo amadurecidas que fiquem em sintonia com as dos mestres. Consiga-se isto e, quando uma corda for tocada, a outra responderá inevitavelmente.

Notas harmoniosas resultam sempre da ressonância simpática de duas ou mais cordas. E o que o Zen faz por nós é preparar as nossas mentes para serem recetores flexíveis e apreciativos dos velhos mestres. Por outras palavras, psicologicamente, o Zen liberta todas as energias que possamos ter em reserva, das quais não temos consciência em circunstâncias comuns.

Alguns dizem que o Zen é sugestão mental. Mas isto não explica nada. Quando a palavra «Yamato-damashi» é mencionada, parece despertar na maioria dos japoneses uma fervorosa paixão patriótica. As crianças são ensinadas a respeitar a bandeira do sol nascente e, quando os soldados se posicionam diante das cores do regimento, saúdam involuntariamente. Quando um rapaz é repreendido por não agir como um pequeno samurai e por desonrar o nome do seu antepassado, ele adquire imediatamente coragem e resistirá às tentações. Todas estas ideias são ideias libertadoras de energia para os japoneses, e esta libertação, segundo alguns psicólogos, é sugestão mental.

As convenções sociais e os instintos de imitação também podem ser considerados como sugestões mentais. O mesmo acontece com a disciplina moral. Um exemplo é dado aos estudantes para que o sigam

ou imitem. A ideia deita gradualmente raízes neles através da sugestão, e eles acabam por agir como se a ideia fosse sua. A sugestão mental é uma teoria estéril, não explica nada. Quando dizem que o Zen é sugestão mental, ficamos com alguma ideia mais clara do Zen? Alguns acham científico chamar a certos fenómenos um termo que entrou recentemente na moda, e dão-se por satisfeitos com isso como se os tivessem arrumado de uma forma iluminadora. O estudo do Zen deve ser assumido por psicólogos mais profundos.

Alguns pensam que existe ainda uma região desconhecida na nossa consciência que ainda não foi total e sistematicamente explorada. É por vezes chamada de Inconsciente ou Subconsciente. Este é um território cheio de imagens escuras e, naturalmente, a maioria dos cientistas tem medo de o pisar. Mas isto não deve ser tomado como uma negação do facto da sua existência. Assim como o nosso campo comum de consciência está cheio de todo o tipo de imagens possíveis, benéficas e prejudiciais, sistemáticas e confusas, claras e obscuras, que se afirmam com força ou que se desvanecem debilmente; assim também o Subconsciente é um armazém de todas as formas de ocultismo ou misticismo, com a compreensão pelo termo de tudo o que é conhecido como latente, anormal, psíquico ou espiritualista.

O poder de ver a natureza do próprio ser também pode residir ali oculto, e o que o Zen desperta na nossa consciência pode ser isso. De qualquer modo, os mestres falam figuradamente da abertura de um terceiro olho. «Satori» é o nome popular dado a esta abertura ou despertar, através da meditação sobre as declarações ou ações que são diretamente vertidas da região interior, não obscurecida pelo intelecto ou pela imaginação, e que são calculadas para exterminar com sucesso todas as turbulências decorrentes da ignorância e da confusão.[6]

[5] Literalmente, uma velha e desajeitada verruma da dinastia Ch'in.

[6] O Zen tem a sua própria forma de praticar as chamadas meditações, pois os métodos do Zen devem ser distinguidos daquilo que é popular ou hinayanisticamente entendido pelo termo. O Zen nada tem a ver com o

mero quietismo ou com o perder-se em transe. Poderei ter oportunidade para falar mais sobre o assunto noutro local.

Pode ser interessante para os leitores, a este respeito, travar conhecimento com alguns dos métodos [7] usados pelos mestres a fim de abrir o olho espiritual do discípulo. É natural que façam frequentemente uso das várias insígnias religiosas que carregam quando saem para a Sala do Dharma. Tais são geralmente o «hossu» [8], o «shippe» [9], o «nyoi» [10] ou o «shujvo» (ou um cajado). Este último parece ter sido o instrumento favorito utilizado na demonstração da verdade do Zen. Permitam-me citar alguns exemplos do seu uso.

[7] Ver também o Ensaio intitulado "Practical Methods of Zen Instruction".

[8] Originalmente um espanta-mosquitos na Índia.

[9] Um bastão de bambu com alguns pés de comprimento.

De acordo com Yeryō (Hui-lêng), de Chōkei (Chang-Ch'ing), «quando se sabe o que é aquele cajado, o estudo do Zen de uma vida inteira chega ao fim». Isto lembra-nos a flor de Tennyson na parede fendida. Pois quando compreendemos a razão do cajado, sabemos «o que Deus e o homem são»; isto é, obtemos uma perceção da natureza do nosso próprio ser, e esta perceção finalmente põe fim a todas as dúvidas e anseios que perturbaram a nossa tranquilidade mental. O significado do cajado no Zen pode, assim, ser prontamente compreendido.

Yesei (Hui-Ch'ing), de Bashō (Pa-chiao), provavelmente do século X, fez outrora a seguinte declaração: «Quando tiver um cajado, dar-lhe-ei um; quando não tiver nenhum, tirar-lho-ei.» Esta é uma das declarações mais características do Zen, mas mais tarde Bokitsu (Mu-chi), de Daiyi (Ta-wei), foi suficientemente audaz para desafiar isto, dizendo o que contradiz diretamente, a saber: «Quanto a mim, discordo dele. Quando tiver um cajado, tirar-lho-ei; e quando não tiver nenhum, dar-lhe-ei um. Esta é a minha declaração. Pode fazer uso do cajado? Ou não pode? Se pode, Tokusan (Tê-shan) será a sua

vanguarda e Rinzai (Lin-chi) a sua retaguarda. Mas se não pode, que seja devolvido ao seu mestre original.»

Um monge aproximou-se de Bokuju e disse: «Qual é a declaração que supera [a sabedoria de] todos os Budas e Patriarcas?» O mestre apresentou instantaneamente o seu cajado diante da congregação e disse: «Eu chamo a isto um cajado, e como lhe chama você?» O monge que fez a pergunta não proferiu uma palavra. O mestre, estendendo-o novamente, disse: «Uma declaração que supera [a sabedoria de] todos os Budas e Patriarcas — não era essa a sua pergunta, ó monge?»

Aqueles que passam descuidosamente por observações como as de Bokuju podem considerá-las como puramente sem sentido. Se ao bastão se chama cajado ou não, não parece importar muito, no que diz respeito à sabedoria divina que ultrapassa os limites do nosso conhecimento. Mas a observação feita por Ummon, outro grande mestre de Zen, é talvez mais acessível. Ele também levantou uma vez o seu cajado diante de uma congregação e comentou: «Nas escrituras lemos que os ignorantes tomam isto como uma coisa real, os hinayanistas reduzem-no a uma não-entidade, os pratyekabuddhas consideram-no como uma alucinação, enquanto os bodhisattvas admitem a sua realidade aparente, que é, contudo, essencialmente vazia. Mas», continuou o mestre, «monges, vós chamais-lhe simplesmente um cajado quando vedes um. Caminhai ou sentai-vos como quiserdes, mas não permaneçais irresolutos.»

O mesmo velho e insignificante cajado e, no entanto, mais declarações místicas de Ummon. Um dia, o seu anúncio foi: «O meu cajado transformou-se num dragão e engoliu o universo inteiro; onde estaria a grande terra com as suas montanhas e rios?» Noutra ocasião, Ummon, citando um antigo filósofo budista que dissera «Bate no vazio do espaço e ouvirás uma voz; bate num pedaço de madeira e não haverá som», pegou no seu cajado e, batendo no espaço, gritou: «Oh, como dói!» Depois, batendo na tábua, perguntou: «Algum ruído?» Um monge respondeu: «Sim, há um ruído.» [11] Perante isto, o mestre exclamou: «Oh, seu ignorante!»

[10] Também um bastão ou cetro de formato fantasioso e feito de toda a espécie de materiais. Significa literalmente "conforme o desejo ou o pensamento" (*cinta*, em sânscrito).

[11] Isto faz lembrar as observações feitas pelo mestre Ten (Chan), de Hofuku (Pao-fu), o qual, ao ver um monge aproximar-se, pegou no seu cajado e bateu num pilar, e depois no monge. Quando o monge, como seria de esperar, gritou de dor, disse o mestre: "Como é que isto não se magoa?"

Se eu continuar assim, não haverá fim. Por isso, paro, mas espero que alguns de vós me façam as seguintes perguntas: «Terão estas declarações alguma coisa a ver com o ato de ver a natureza do próprio ser? Haverá alguma relação possível entre essas conversas aparentemente sem sentido sobre o cajado e o problema sumamente importante da realidade da vida?»

Em resposta, junto estas duas passagens, uma de Jimyo (T'zu-ming) e a outra de Yengo (Yüan-wu): Num dos seus sermões, Jimyo disse: «Assim que uma única partícula de poeira se levanta, a grande terra manifesta-se ali na sua totalidade. Num único leão revelam-se milhões de leões, e em milhões de leões revela-se um único leão. Milhares e milhares deles existem, na verdade, mas conhecei apenas um, um só.» Dizendo isto, levantou o seu cajado e continuou: «Aqui está o meu próprio cajado, e onde está esse único leão?» Rompendo num «Kwatz» (hê), pousou o cajado e abandonou o púlpito.

«Uma partícula de poeira levanta-se e a grande terra reside nela; uma flor desabrocha e o universo ergue-se com ela. Mas onde deve estar fixo o nosso olho quando a poeira ainda não foi agitada e a flor ainda não desabrochou? Por isso, diz-se que, tal como cortar um feixe de fios, um só corte corta tudo; da mesma forma, tal como tingir un feixe de fios, uma só tintura tinge tudo com a mesma cor. Agora, saia você mesmo de todas as relações enredantes e rasgue-as em pedaços, mas não perca o rasto do seu tesouro interior; pois é através dele que o alto e o baixo respondem universalmente e o avançado e o atrasado não fazem distinção, manifestando-se cada um em plena perfeição.»

Espero que o esboço anterior do Zen dê ao leitor uma ideia geral, embora necessariamente vaga, do Zen tal como é e tem sido ensinado no Extremo Oriente há mais de mil anos. No que se segue, tentarei primeiro procurar a origem do Zen na própria iluminação espiritual do Buda; pois o Zen tem sido frequentemente criticado por se desviar demasiado daquilo que é popularmente entendido como o ensinamento do Buda, tal como está registado, especialmente nos *Āgamas* ou *Nikāyas*. Embora o Zen, tal como é, seja sem dúvida o produto nativo da mente chinesa, a linha do seu desenvolvimento deve ser traçada até à experiência pessoal do próprio fundador indiano.

A menos que isto seja compreendido em ligação com as características psicológicas do povo, o crescimento do Zen entre os budistas chineses seria ininteligível. O Zen é, afinal de contas, uma das escolas de Budismo Mahāyāna despojada da sua roupagem indiana. Em seguida, tentei escrever uma história do Zen na China depois de Bodhi-Dharma, que é o verdadeiro autor da escola.

O Zen foi silenciosamente amadurecido e transmitido pelos cinco patriarcas sucessivos após a passagem do primeiro propagador vindo da Índia. Quando Hui-nêng, o sexto patriarca, começou a ensinar o evangelho do Zen-Budismo, este já não era indiano, mas sim profundamente chinês, e o que chamamos hoje Zen, na forma em que o temos, data dele.

O rumo que ganhou assim uma forma definitiva através do sexto patriarca para o desenvolvimento do Zen na China ganhou força não só em volume, mas também em conteúdo, graças ao manejo magistral dos descendentes espirituais de Hui-nêng. A primeira secção da história chinesa do Zen encerra-se, portanto, naturalmente com ele.

Como o facto central do Zen reside na obtenção do «Satori» ou na abertura de um olho espiritual, detive-me em seguida sobre o assunto. O tratamento é de certo modo popular, pois a ideia principal é apresentar o facto de que existe uma compreensão intuicional da verdade do Zen, que é o «satori», e também ilustrar a singularidade do «satori» tal como é experimentado pelos devotos do Zen. Quando

compreendemos o significado do «satori» no Zen, podemos logicamente desejar saber algo sobre os métodos através dos quais os mestres conseguem provocar uma experiência tão revolucionária, mais ou menos noética, nas mentes dos estudantes.

Alguns dos métodos práticos do Zen a que os mestres recorrem estão classificados sob um certo número de rubricas, mas nesta classificação não tentei ser totalmente exaustivo aqui. A Sala de Meditação é uma instituição peculiar do Zen-Budismo, e aqueles que querem saber algo sobre o Zen e o seu sistema educativo não se podem dar ao luxo de ignorar o assunto.

Esse órgão único do Zen-Budismo, contudo, nunca fora descrito antes. O leitor encontrará aqui, espero, um assunto suficientemente interessante para a sua investigação minuciosa. Embora o Zen reivindique ser a ala «ultra-abrupta» do Budismo, possui uma gradação bem marcada no seu progresso em direção ao objetivo último. Daí o capítulo de conclusão sobre «As Dez Imagens do Pastoreio do Touro».

Existem muitos mais tópicos com os quais alguém se deve familiarizar no estudo do Zen-Budismo, e alguns deles, considerados pelo autor os mais importantes, serão tratados na segunda série dos Ensaios.

Ensaio II

O ZEN COMO INTERPRETAÇÃO CHINESA DA DOUTRINA DA ILUMINAÇÃO

Prefácio

Antes de proceder à discussão da ideia principal deste ensaio, que é considerar o Zen como a forma chinesa de aplicar a doutrina da Iluminação na nossa vida prática, desejo fazer algumas observações preliminares relativas à atitude de alguns críticos do Zen e, por esse meio, definir a posição do Zen no corpo geral do Budismo. De acordo com eles, o Zen-Budismo não é Budismo; é algo totalmente estranho

ao espírito do Budismo, e é uma daquelas aberrações que vemos frequentemente crescer na história de qualquer religião. O Zen é assim, pensam eles, uma anormalidade que prevalece entre o povo cujo pensamento e sentimento fluem ao longo de um canal diferente da corrente principal do pensamento budista.

Se esta alegação é verdadeira ou não, decidir-se-á, por um lado, quando compreendermos o que é realmente a essência ou o espírito genuíno do Budismo e, por outro, quando soubermos o estado exato da doutrina do Zen em relação às ideias dominantes do Budismo, tal como são aceites no Extremo Oriente. Pode também ser desejável saber algo sobre o desenvolvimento da experiência religiosa em geral.

Quando não estamos preparados para compreender cabalmente estas questões à luz da história e da filosofia da religião, podemos chegar a afirmar dogmaticamente que o Zen não é Budismo apenas porque parece, à superfície, tão diferente daquilo que algumas pessoas, com um certo conjunto de noções preconcebidas, consideram ser o Budismo. A exposição da minha posição relativamente a estes pontos preparará, portanto, o caminho para o desenvolvimento da tese principal.

Superficialmente, na verdade, há algo no Zen de tão bizarro e até irracional que assusta os devotos seguidores literários do chamado Budismo primitivo e os leva a declarar que o Zen não é Budismo, mas sim uma anomalia chinesa do mesmo. O que, por exemplo, extrairiam eles realmente de declarações como as que se seguem? Nos *Provérbios de Nan-Ch'üan* lemos que, quando T'sui, governador do Distrito de Ch'i, perguntou ao quinto patriarca da seita Zen — isto é, Hung-jên — como era que, embora tivesse quinhentos seguidores, Hui-nêng, de preferência a todos os outros, fora escolhido para receber a túnica ortodoxa de transmissão como o sexto patriarca, o quinto patriarca respondeu:

«Quatrocentos e noventa e nove dos meus discípulos compreendem bem o que é o Budismo, exceto um, Hui-nêng. Ele é um homem que não se mede por um padrão comum. Daí que a túnica

da fé lhe tenha sido entregue.» Sobre isto comenta Nan-Ch'üan: «Na era do Vazio não existem palavras de espécie alguma; assim que o Buda aparece na terra, as palavras passam a existir, daí o nosso apego aos sinais… E assim, como agora nos agarramos tão firmemente às palavras, limitamo-nos de várias maneiras, enquanto no Grande Caminho não existem absolutamente coisas como a ignorância ou a santidade. Tudo o que tem um nome limita-se a si próprio por esse facto. Portanto, o velho mestre de Chiang-hsi declarou que "não é mente, nem Buda, nem uma coisa". Era desta forma que ele desejava guiar os seus seguidores, ao passo que nos dias de hoje eles se esforçam em vão por experimentar o Grande Caminho através da hipostatização de uma entidade como a mente.

Se o Caminho pudesse ser dominado desta maneira, seria bom para eles esperar até ao aparecimento do Buda Maitreya [que se diz ocorrer no fim do mundo] e, então, despertar o pensamento de iluminação. Como poderiam tais pessoas esperar alguma vez pela liberdade espiritual? Sob a direção do quinto patriarca, todos os seus quinhentos discípulos, exceto um, Hui-nêng, compreendiam bem o que era o Budismo. O discípulo leigo, Nêng, era totalmente único a este respeito, pois não compreendia de todo o Budismo.[14] Ele compreendia apenas o Caminho e nenhuma outra coisa.»

Estas não são declarações muito extraordinárias no Zen, mas para a maioria dos críticos do Zen devem soar a abominação. O Budismo é categoricamente negado, e o seu conhecimento é considerado não ser indispensável para o domínio do Zen, o Grande Caminho, que, pelo contrário, é mais ou menos identificado com a negação do Budismo. Como é isto assim? Nas páginas seguintes, faz-se uma tentativa de responder a esta questão.

1. A Vida e o Espírito do Budismo

Para esclarecer este ponto e justificar a afirmação do Zen de que transmite a essência do Budismo e não os seus artigos de fé formulados como estão registados em letras, é necessário despojar o espírito do Budismo de todos os seus invólucros externos e apêndices,

os quais, ao impedir o funcionamento da sua força vital original, são propensos a fazer-nos tomar o acessório pelo essencial. Sabemos que a bolota é tão diferente do carvalho, mas enquanto houver uma continuação do crescimento, a sua identidade é uma conclusão lógica. Para ver realmente dentro da natureza da bolota, é preciso traçar um desenvolvimento ininterrupto através dos seus vários estádios históricos.

Quando a semente permanece semente e não significa mais nada, não há vida nela; é uma obra acabada e, exceto como objeto de curiosidade histórica, não tem qualquer valor na nossa experiência religiosa. Da mesma forma, para determinar a natureza do Budismo, devemos percorrer toda a sua linha de desenvolvimento e ver quais são os germes mais saudáveis e vitais nela contidos que o conduziram ao atual estado de maturidade. Quando isto for feito, veremos de que maneira o Zen deve ser reconhecido como uma das várias fases do Budismo e, de facto, como o fator mais essencial nele presente.

Para compreender plenamente, portanto, a constituição de qualquer religião existente que tenha uma longa história, é aconselhável separar o seu fundador do seu ensinamento, como um determinante poderoso no desenvolvimento deste último. Com isto quero dizer, em primeiro lugar, que o chamado fundador não tinha, no início, a ideia de ser o fundador de qualquer sistema religioso que mais tarde cresceria em seu nome; em segundo lugar, que para os seus discípulos, enquanto ele ainda estava vivo, a sua personalidade não era considerada independente do seu ensinamento, pelo menos no que diz respeito à consciência que tinham do facto; em terceiro lugar, que aquilo que operava inconscientemente nas suas mentes relativamente à natureza da personalidade do seu mestre veio para o primeiro plano após a sua passagem, com toda a intensidade possível que tinha estado a ganhar força de forma latente dentro deles; e, por último, que la personalidade do fundador cresceu na mente dos seus discípulos de forma tão poderosa que se tornou o próprio núcleo do seu ensinamento; isto é, este último foi feito para servir como explicação do significado da primeira.

É um grande erro pensar que qualquer sistema religioso existente foi transmitido à posteridade pelo seu fundador como o produto totalmente amadurecido da sua mente e, portanto, que o que os seguidores tinham a fazer com o seu fundador religioso e o seu ensinamento era abraçar tanto o fundador como o seu ensinamento como uma herança sagrada — um tesouro a não ser profanado pelo conteúdo da sua experiência espiritual individual. Pois esta visão falha em levar em consideração o que é a nossa vida espiritual e fossiliza a religião até ao seu próprio âmago.

Este conservadorismo estático, contudo, é sempre combatido por uma fação progressista que olha para um sistema religioso a partir de um ponto de vista dinâmico. E estas duas forças, que se veem em conflito uma contra a outra em todos os campos da atividade humana, tecem a história da religião, tal como noutros casos. Na verdade, a história é o registo destes conflitos em toda a parte. Mas o próprio facto de existirem tais lutas na religião mostra que elas estão aqui para algum propósito e que a religião é uma força viva; pois elas trazem gradualmente à luz as implicações ocultas da fé original e enriquecem-na de uma maneira inimaginável no início. Isto acontece não apenas no que diz respeito à personalidade do fundador, mas também no que diz respeito ao seu ensinamento, e o resultado é uma complexidade espantosa ou, antes, uma confusão que, por vezes, nos impede de ver adequadamente a constituição de um sistema religioso vivo.

Enquanto o fundador ainda caminhava entre os seus seguidores e discípulos, estes últimos não distinguia entre a pessoa do seu líder e o seu ensinamento; pois o ensinamento realizava-se na pessoa e a pessoa explicava-se de forma viva no ensinamento. Abraçar o ensinamento era seguir os seus passos — isto é, acreditar nele. A sua presença entre eles era suficiente para os inspirar e convencer da verdade do seu ensinamento. Podiam não o ter compreendido por completo, mas a sua forma autoritária de o apresentar não deixava nos seus corações qualquer sombra de dúvida quanto à sua verdade e valor eterno.

Enquanto ele viveu entre eles e lhes falou, o seu ensinamento e a sua pessoa apelavam para eles como uma unidade individual. Mesmo

quando se retiravam para um lugar solitário e meditavam sobre a verdade do seu ensinamento, o que faziam como uma forma de disciplina espiritual, a imagem da sua pessoa estava sempre diante dos seus olhos mentais.

Mas as coisas correram de forma diferente quando a sua personalidade imponente e inspiradora já não foi vista em carne e osso. O seu ensinamento ainda estava lá, os seus seguidores podiam recitá-lo perfeitamente de memória, mas a sua ligação pessoal com o autor perdeu-se, a cadeia viva que o unia solidamente a ele e à sua doutrina como um só quebrou-se para sempre. Quando refletiam sobre a verdade da doutrina, não podiam deixar de pensar no seu mestre como uma alma muito mais profunda e nobre do que eles próprios.

As semelhanças que, de forma consciente ou inconsciente, eram reconhecidas como existentes sob várias formas entre o líder e o discípulo desapareceram gradualmente e, à medida que desapareciam, o outro lado — isto é, aquilo que o tornava tão distintamente diferente dos seus seguidores — passou a afirmar-se de forma ainda mais enfática e irresistível.

O resultado foi a convicção de que ele devia ter vindo de uma fonte espiritual totalmente única. O processo de divinização continuou assim constantemente até que, alguns séculos após a morte do Mestre, ele se tornou uma manifestação direta do próprio Ser Supremo — de facto, ele era o Altíssimo em carne e osso, nele havia uma humanidade divina em perfeita realização. Ele era o Filho de Deus ou o Buda e o Redentor do mundo.

Ele será então considerado por si próprio, independentemente do seu ensinamento; ocupará o centro do interesse aos olhos dos seus seguidores. O ensinamento é, obviamente, importante, mas principalmente por ter saído da boca de um espírito tão exaltado, e não necessariamente por conter a verdade do amor ou da Iluminação. Na verdade, o ensinamento deve ser interpretado à luz da personalidade divina do mestre. Esta última predomina agora sobre todo o sistema;

ele é o centro de onde irradiam os raios da Iluminação, a salvação só é possível ao acreditar nele como salvador.[15]

[12] *Hekiganshu* é uma coleção de cem "casos" com os comentários poéticos de Secchō (Hsüeh-tou) e as anotações parcialmente explicativas e parcialmente críticas de Yengo. O livro foi levado para o Japão durante a era Kamakura e, desde então, é um dos manuais mais importantes do Zen, especialmente para os seguidores da escola Rinzai.

[13] Gutei foi um discípulo de Tenryu (T'ien-lung), provavelmente por volta do fim da dinastia T'ang. Quando residia inicialmente num pequeno templo, recebeu a visita de uma monja itinerante, que entrou diretamente no templo sem remover o seu hábito de cabeça. Com o seu cajado na mão, ela deu três voltas ao redor da cadeira de meditação em que Gutei estava sentado. Depois disse-lhe: "Diz uma palavra de Zen, e eu tirarei o meu chapéu." Ela repetiu isto três vezes, mas Gutei não soube o que dizer. Quando a monja estava prestes a partir, Gutei sugeriu: "Está a ficar tarde, por que não passa aqui a noite?" Jissai (Shih-chi), que era o nome da monja, disse: "Se disseres uma palavra de Zen, eu fico." Como ele continuava incapaz de dizer uma palavra, ela partiu.

Isto foi um golpe terrível para o pobre Gutei, que suspirou lamentavelmente: "Embora tenha a forma de um homem, parece que não tenho nenhuma têmpera viril!" Ele resolveu então estudar e dominar o Zen. Quando estava prestes a iniciar as suas "andanças" de Zen, teve uma visão do deus da montanha que lhe disse para não se afastar do seu templo, pois um Bodhisattva em carne e osso viria ali em breve e o iluminaria na verdade do Zen. Com efeito, um mestre de Zen chamado Tenryu (T'ien-lung) apareceu no dia seguinte. Gutei contou ao mestre tudo sobre a experiência humilhante do dia anterior e a sua firme resolução de alcançar os segredos do Zen. Tenryu limitou-se a erguer um dos seus dedos e nada disse. Isto, contudo, foi suficiente para abrir a mente de Gutei de imediato para o significado último do Zen, e diz-se que, desde então, Gutei nada mais fez ou disse senão erguer um dedo para todas as perguntas que lhe pudessem ser feitas a respeito do Zen.

Havia um rapaz no seu templo que, ao ver o truque do mestre, o imitou quando o próprio rapaz foi questionado sobre que tipo de pregação o seu mestre costumava praticar. Quando o rapaz contou o facto ao mestre e lhe mostrou o seu dedo mindinho erguido, o mestre cortou-lho por

completo com uma faca. O rapaz fugiu a gritar de dor, momento em que Gutei o chamou de volta. O rapaz voltou-se, o mestre ergueu o seu próprio dedo, e o rapaz compreendeu instantaneamente o significado do "Zen de um só dedo" de Tenryu, bem como de Gutei.

[14] Compare-se isto com a afirmação feita pelo próprio sexto patriarca quando lhe perguntaram como fora possível suceder ao quinto patriarca: "Porque não compreendo o Budismo". Permita-se-me também citar uma passagem do *Kena-Upanishad*, na qual os leitores podem encontrar uma coincidência singular entre o vidente bramânico e esses mestres de Zen, não só no pensamento, mas na forma como este é expresso:

"É concebido por aquele por quem não é concebido; Aquele por quem É concebido, não O conhece. Não é compreendido por aqueles que O compreendem; É compreendido por aqueles que O não compreendem."

Lao-tzŭ, fundador do misticismo taoista, respira o mesmo espírito quando diz: "Aquele que sabe não fala, aquele que fala não sabe."

[15] A conceção de *Dharmakāya* separada do corpo físico (*rūpakāya*) do Buda era logicamente inevitável, como lemos no *Ekottara-Āgama*, XLIV: "A vida do Buda Śākyamuni é extremamente longa, a razão é que, enquanto o seu corpo físico entra em Nirvāṇa, o seu corpo da Lei existe." Mas o *Dharmakāya* não podia ser levado a atuar diretamente sobre as almas em sofrimento, pois era demasiado abstrato e transcendental; elas queriam algo mais concreto e tangível com o qual pudessem sentir intimidade pessoal. Daí a conceção de outro corpo búdico — isto é, o Buda *Sambhogakāya* ou Buda *Vipākaja*, que completava o dogma do Triplo Corpo (*Trikāya*).

Em redor desta personalidade ou desta natureza divina crescerão agora vários sistemas de filosofia essencialmente baseados no seu próprio ensinamento, mas mais ou menos modificados de acordo com as experiências espirituais dos discípulos. Isto talvez nunca teria acontecido se a personalidade do fundador não fosse de molde a suscitar os profundos sentimentos religiosos nos corações dos seus seguidores, o que quer dizer que o que mais atraiu estes últimos para o ensinamento não foi primariamente o ensinamento em si, mas aquilo que lhe deu vida, e sem o qual nunca teria sido o que foi.

Nem sempre estamos convencidos da verdade de uma afirmação porque esta é apresentada de forma lógica, mas principalmente porque existe um impulso de vida inspirador que a percorre. Somos primeiro atingidos por ela e, mais tarde, tentamos verificar a sua verdade. O entendimento é necessário, mas este, por si só, nunca nos moverá a arriscar o destino das nossas almas.

Um dos maiores espíritos religiosos do Japão confessou outrora:[16] «Não me importa se vou para o inferno ou para outro lugar, mas porque o meu velho mestre me ensinou a invocar o nome do Buda, eu pratico o ensinamento.» Isto não era uma aceitação cega do mestre, no qual havia algo que apelava profundamente à alma de alguém, e o discípulo abraçou esse algo com todo o seu ser. A mera lógica nunca nos move; tem de haver algo que transcenda o intelecto. Quando Paulo insistiu que «se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé; ainda permaneceis nos vossos pecados», não estava a apelar à nossa ideia lógica das coisas, mas aos nossos anseios espirituais.

Não importava se as coisas existiam como factos da história cronológica ou não, a nossa preocupação vital era o cumprimento das nossas aspirações mais íntimas; mesmo os chamados factos objetivos podiam ser moldados de modo a produzir o melhor resultado para as exigências da nossa vida espiritual.

A personalidade do fundador de qualquer sistema religioso que tenha sobrevivido através de séculos de crescimento deve ter possuído todas as qualidades que satisfazem plenamente tais exigências espirituais. Assim que a pessoa e o seu ensinamento se separam após a sua própria passagem na consciência religiosa dos seus seguidores, se ele foi suficientemente grande, ocupará imediatamente o centro do seu interesse espiritual e todos os seus ensinamentos serão feitos para explicar este facto de várias maneiras.

Para o afirmar de forma mais concreta, quanto do Cristianismo, por exemplo, tal como o temos hoje, é o ensinamento do próprio Cristo? E quanto dele é o contributo de Paulo, João, Pedro, Agostinho e até de Aristóteles? A magnífica estrutura da dogmática cristã é a

obra da fé cristã tal como foi experimentada sucessivamente pelos seus líderes; não é a obra de uma única pessoa, mesmo de Cristo. Pois a dogmática não está necessariamente sempre preocupada com factos históricos, os quais são de importância secundária em comparação com la verdade religiosa do Cristianismo: esta última é o que deve ser, e não o que é ou o que foi. Visa o estabelecimento do que é universalmente válido, o qual não deve ser colocado em perigo pelo facto ou não-facto de elementos históricos, como defendem alguns dos modernos expoentes da dogmática cristã.

Se Cristo afirmou realmente ser o Messias ou não, é uma grande discussão histórica ainda não resolvida entre os teólogos cristãos. Alguns dizem que não faz qualquer diferença, no que diz respeito à fé cristã, se Cristo afirmou ou não ser o Messias. Apesar de todas essas dificuldades teológicas, Cristo é o centro do Cristianismo. O edifício cristão está construído em redor da pessoa de Jesus. Os budistas podem aceitar alguns dos seus ensinamentos e simpatizar com o conteúdo da sua experiência religosa, mas enquanto não nutrirem qualquer fé em Jesus como «Cristo» ou Senhor, não são cristãos.

O Cristianismo é, portanto, constituído não apenas pelo ensinamento do próprio Jesus, mas por todas as interpretações dogmáticas e especulativas relativas à personalidade de Jesus e à sua doutrina que se acumularam desde a morte do fundador. Por outras palavras, Cristo não fundou o sistema religioso conhecido pelo seu nome, mas foi feito seu fundador pelos seus seguidores. Se ele ainda estivesse entre eles, é altamente improvável que sancionasse todas as teorias, crenças e práticas que são agora impostas aos cristãos autoproclamados. Se lhe perguntassem se a dogmática erudita deles era a sua religião, ele poderia não saber como responder. Com toda a probabilidade, professaria uma completa ignorância de todas as subtilezas filosóficas da teologia cristã dos dias de hoje.

Mas, do ponto de vista dos cristãos modernos, eles garantir-nos-ão com toda a certeza que a sua religião deve ser referida a «um ponto de partida unitário e a um caráter básico original», que é Jesus como Cristo, e que quaisquer construções e transformações múltiplas que

tenham sido experimentadas no corpo da sua religião não interferiram com a sua fé específica em Cristo.

Eles são cristãos tanto quanto os irmãos da sua comunidade primitiva o eram; pois existe uma continuação histórica da mesma fé ao longo de todo o seu crescimento e desenvolvimento, o que constitui a sua necessidade interior. Considerar a forma de cultura de uma época particular como algo sagrado e a ser transmitido para sempre como tal é suprimir os nossos anseios espirituais pela validade eterna. Esta creio que é a posição adotada pelos cristãos modernos progressistas.

E quanto aos budistas modernos progressistas, então, no que diz respeito à sua atitude face à fé budista que constitui a essência do Budismo? Como é o Buda concebido pelos seus discípulos? Qual é a natureza e o valor da condição de Buda? Quando o Budismo é definido meramente como o ensinamento do Buda, explicará isso a vida do Budismo à medida que esta se move ao longo do curso da história? Não será a vida do Budismo o desvelar da vida espiritual interior do próprio Buda, mais do que a sua exposição da mesma, a qual está registada como o Dharma na literatura budista? Não haverá algo no ensinamento verbal do Buda que lhe dá vida e que subjaz a todos os argumentos e controvérsias que caracterizam a história do Budismo por toda a Ásia? Esta vida é aquilo de que os budistas progressistas se esforçam por se apoderar.

Portanto, não está muito em conformidade com a vida e o ensinamento do Buda considerar o Budismo apenas como um sistema de doutrinas e práticas religiosas estabelecidas pelo próprio Buda; pois ele é mais do que isso, e compreende como os seus elementos constitutivos mais importantes todas as experiências e especulações dos seguidores do Buda, especialmente no que diz respeito à personalidade do seu mestre e às suas relações com a sua própria doutrina. O Budismo não saiu da mente do Buda totalmente armado, como saiu Minerva de Júpiter. A teoria de um Budismo perfeito desde o início é a visão estática do mesmo e corta-o do seu crescimento contínuo e incessante.

A nossa experiência religiosa transcende as limitações do tempo, e o seu conteúdo em constante expansão exige uma forma mais vital que cresça sem exercer violência sobre si própria. Na medida em que o Budismo é uma religião viva e não uma múmia histórica recheada de materiais mortos e sem função, deve ser capaz de absorver e assimilar tudo o que seja útil para o seu crescimento. Isto é a coisa mais natural para qualquer organismo dotado de vida. E esta vida pode ser rastreável sob formas e construções divergentes.

De acordo com os estudiosos do Budismo Páli e da literatura do *Āgama*, tudo o que o Buda ensinou, no que diz respeito ao seu ensinamento sistemático, parece ser resumido pela Quádrupla Nobre Verdade, pela Cadeia de Causalidade de Doze Elos, pelo Caminho Óctuplo de Vida Reta e pela doutrina do Não-ego (*Anātman*) e do Nirvāṇa. Se este era o caso, o que chamamos Budismo primitivo era um assunto bastante simples quando se considera apenas o seu aspeto doutrinário.

Não havia nada de muito promissor nestas doutrinas que viesse a construir uma estrutura magnífica a ser conhecida como Budismo, que compreende tanto o Hīnāyana como o Mahāyāna. Quando desejamos compreender o Budismo profundamente, devemos mergulhar até ao fundo, onde reside o seu espírito vivo. Aqueles que se satisfazem com uma visão superficial do seu aspeto dogmático são propensos a deixar ir o espírito que verdadeiramente explicará a vida interior do Budismo.

Para alguns dos discípulos imediatos do Buda, as coisas mais profundas nos seus ensinamentos não conseguiram apelar, ou eles não estavam conscientes das verdadeiras forças espirituais que os moviam em direção ao seu Mestre. Devemos olhar por baixo se quisermos entrar em contacto com o impulso de vida do Budismo em constante crescimento.

Por maior que tenha sido o Buda, ele não podia converter um chacal num leão, nem um chacal podia compreender o Buda acima da sua natureza bestial. Como afirmam os budistas posteriores, apenas

um Buda compreende outro Buda; quando a nossa vida subjetiva não é elevada ao mesmo nível que a do Buda, muitas coisas que concorrem para formar a sua vida interior escapam-nos; não podemos viver noutro mundo que não o nosso.[17]

[16] A fé absoluta que Shinran tinha nos ensinamentos de Hōnen, tal como é evidenciada nesta citação, prova que a seita Shin é o resultado da experiência interior de Shinran e não o produto racionalizado da sua filosofia. A sua experiência veio primeiro e, para a explicar a si próprio bem como para a comunicar aos outros, recorreu a vários Sūtras para verificação. *The Teaching, Practice, Faith, and Attainment* foi assim escrito por ele, o que deu um fundamento intelectual e escritural à fé Shin-shu. Na religião, tal como noutros assuntos da vida humana, a crença precede o raciocínio. É importante não esquecer este facto ao traçar o desenvolvimento das ideias.

[17] Isto foi muito bem compreendido pelo próprio Buda quando alcançou a Iluminação pela primeira vez; ele soube que aquilo que realizara no seu estado de espírito iluminado não podia ser transmitido aos outros e que, se fosse transmitido, eles não o conseguiriam compreender. Esta foi a razão pela qual ele, no início da sua carreira religiosa, expressou o desejo de entrar em Nirvāṇa sem tentar fazer girar a Roda do Dharma. Lemos num dos Sūtras pertencentes à classe Āgama da literatura budista, que se intitula *Sūtra on the Cause and Effect in the Past and Present* (fas. II): "Os meus votos originais estão cumpridos, o Dharma [ou a Verdade] que alcancei é demasiado profundo para a compreensão. Apenas um Buda é capaz de compreender o que está na mente de outro Buda. Nesta era das Cinco Máculas (*pañca-kashāyā*), todos os seres estão envoltos em ganância, ira, tolice, falsidade, arrogância e lisonja; eles têm poucas bênçãos, são estúpidos e não possuem entendimento para compreender o Dharma que alcancei. Mesmo que eu faça girar a Roda do Dharma, eles ficariam certamente confusos e seriam incapazes de a aceitar. Pelo contrário, poderiam entregar-se à difamação e, caindo por esse motivo nos caminhos do mal, sofrer toda a espécie de dores. O melhor para mim é permanecer quieto e entrar em Nirvāṇa."

No *Sūtra on the Story of the Discipline*, que é considerado uma tradução anterior do texto precedente e foi vertido para chinês por um erudito budista indiano, Ta-li, e por um tibetano, Mangsiang, em 197 d.C., ainda

não se faz referência à resolução do Buda em guardar silêncio sobre a sua Iluminação, apenas se refere que o que ele alcançou foi o omniconhecimento, o qual estava além da compreensão e não podia ser explicado, pois a sua altura era inescalável e a sua profundidade insondável, "contendo em si todo o universo e, no entanto, penetrando no impenetrável"... Cf. o *Mahāpadāna Suttanta* (*Dīgha Nikāya*, XIV) e o *Ariyapariyesana Suttam* (*Majjhima*, XXVI).

Portanto, se os budistas primitivos leram na vida do seu Mestre tanto quanto está registado nos seus escritos, e nada mais, isto não prova que tudo o que pertence ao Buda tenha sido esgotado por esse facto. Havia provavelmente outros budistas que penetraram mais profundamente na sua vida, já que a sua própria consciência interior possuía um conteúdo mais rico. A história da religião torna-se, assim, a história do nosso próprio desvelar espiritual. O Budismo deve ser concebido biologicamente, por assim dizer, e não mecanicamente. Quando adotamos esta atitude, até a doutrina da Quádrupla Nobre Verdade se torna prenhe de verdades ainda mais profundas.

O Buda não era um metafísico e, naturalmente, evitava discutir assuntos que fossem estritamente teóricos e não tivessem qualquer impacto prático na obtenção do Nirvāṇa. Ele poderia ter as suas próprias visões sobre os problemas filosóficos que na altura ocupavam as mentes indianas. Mas, como outros líderes religiosos, o seu principal interesse estava no resultado prático da especulação e não na especulação como tal.

Ele estava demasiado ocupado a tentar ver-se livre da seta venenosa que lhe tinha perfurado a carne, não tinha o desejo de indagar sobre a história, o objetivo e a constituição da seta; pois a vida era demasiado curta para isso. Ele aceitou, assim, o mundo como ele era; isto é, interpretou-o tal como aparecia à sua perceção religiosa e de acordo com a sua própria avaliação. Ele não pretendia ir mais longe. Chamou à sua maneira de olhar para o mundo e para a vida «Dharma», um termo muito abrangente e flexível, embora não tenha sido um termo usado pela primeira vez pelo Buda; pois já estava em

voga algum tempo antes dele, principalmente no sentido de ritual e lei, mas o Buda deu-lhe uma significação espiritual mais profunda.

Que o Buda era prático e não metafísico pode ver-se pela crítica que lhe foi desferida pelos seus opositores: «Como Gautama é sempre encontrado sozinho, sentado num quarto vazio, ele perdeu a sua sabedoria… Mesmo Śāriputra, que é o discípulo mais sábio e melhor dele, é como um bebé, tão estúpido e sem eloquência.»[18] Aqui, contudo, reside a semente de um desenvolvimento futuro. Se o Buda se tivesse entregado à teorização, nunca se poderia esperar que o seu ensinamento crescesse. A especulação pode ser profunda e subtil, mas se não tiver vida espiritual nela, as suas possibilidades esgotam-se rapidamente. O Dharma estava sempre a amadurecer, porque era misteriosamente criativo.

[18] Cf. *Saṁyukta Āgama* (chinês), Fas. XXXII.

O Buda tinha, evidentemente, uma conceção bastante pragmática do intelecto e deixou muitos problemas filosóficos por resolver como desnecessários para a obtenção do objetivo final da vida. Isto era bastante natural nele. Enquanto ainda estava vivo entre os seus discípulos, ele era a ilustração viva de tudo o que estava implícito na sua doutrina. O Dharma manifestava-se nele em todos os seus aspetos vitais, e não havia necessidade de se entregar a especulações vãs quanto ao significado último de conceitos como Dharma, Nirvāṇa, Ātman (ego), Carma, Bodhi (iluminação), etc.

A personalidade do Buda era a chave para a solução de todos estes. Os discípulos não estavam totalmente cientes do significado deste facto. Quando pensavam que compreendiam o Dharma, não sabiam que este entendimento era, na realidade, refugiar-se no Buda. A sua presença, de algum modo, exercia um efeito pacificador e satisfatório sobre qualquer angústia espiritual que tivessem; sentiam-se como se estivessem firmemente abraçados nos braços de uma mãe amorosa e consoladora; para eles, o Buda era realmente isso.[19]

[19] O facto de a personalidade do Buda ser um objeto de admiração e adoração tanto quanto, ou talvez mais do que, os seus extraordinários

atributos intelectuais, colhe-se ao longo de toda a literatura Āgama. Para citar um ou dois exemplos: "Quando Subha-Manāva Todeyyaputta viu o Abençoado sentado no bosque, o brâmane ficou impressionado com a bela serenidade da sua personalidade, que brilhava de forma extremamente radiante como a lua entre as estrelas; as suas feições eram perfeitas, resplandecendo como uma montanha de ouro; a sua dignidade era majestosa, com todos os seus sentidos sob perfeito controlo, tão tranquilo e livre de todas as paixões obscurecedoras, e tão absolutamente calmo com a sua mente submetida e silenciosamente disciplinada." (*The Middle Āgama*, fas. XXXVIII.) Esta admiração pela sua personalidade desenvolveu-se mais tarde na deificação do seu ser, e supunha-se que todos os males morais e físicos seriam afastados se alguém pensasse nele ou nas suas virtudes. "Quando os seres que praticaram más ações com os seus corpos, bocas ou mentes pensam nos méritos do Tathagata no momento das suas mortes, eles seriam mantidos afastados dos três caminhos do mal e nasceriam nos céus; até os mais vis nasceriam nos céus." (*The Ekottara-Āgama*, fas. XXXII.) "Onde quer que o Śramaṇa Gautama apareça, nenhuns espíritos malignos ou demónios se podem aproximar dele; portanto, convidemo-lo para aqui e todos os deuses malignos [que nos têm atormentado] baterão em retirada por si mesmos." (*Loc. cit.*) Era perfeitamente natural para os budistas que mais tarde fizessem do Buda o primeiro objeto de Recordação (*smṛti*), o que, pensavam eles, guardaria as suas mentes de divagar e os ajudaria a realizar o objetivo final da vida budista. Estas afirmações demonstram claramente que, se por um lado o ensinamento do Buda era aceite pelos seus seguidores como o Dharma belo no início, belo no meio e belo no fim, a sua pessoa era, por outro lado, considerada cheia de poderes miraculosos e virtudes divinas, de modo que a sua mera presença bastava para criar uma atmosfera extremamente auspiciosa, não só espiritualmente, mas também materialmente.

Portanto, não tinham necessidade de pressionar muito o Buda para que os esclarecesse sobre muitos dos problemas filosóficos de que poderiam ter-se tornado conscientes. Reconciliavam-se facilmente, a este respeito, com a falta de vontade do Buda em levá-los até ao coração da metafísica. Mas, ao mesmo tempo, isto deixou muito espaço para os budistas posteriores desenvolverem as suas

próprias teorias, não apenas quanto ao ensinamento do Buda, mas principalmente quanto à sua relação com a sua personalidade.

A entrada do Buda no Nirvāṇa significou para os seus discípulos a perda da Luz do Mundo,[20] através da qual tinham uma visão tão iluminadora das coisas. O Dharma estava lá, e nele tentavam ver o Buda como foram por ele instruídos, mas já não exercia um efeito vivificante sobre eles como antes; os preceitos morais que consistiam em muitas regras eram regularmente observados na Irmandade, mas o caráter autoritário destas regulações perdeu-se de algum modo. Retiraram-se para uma quietude e meditaram sobre o ensinamento do Mestre, mas a meditação não era tão dadora de vida e satisfatória porque eram sempre assaltados por dúvidas e, como consequência natural, as suas atividades intelectuais foram retomadas.

[20] Quando o Buda entrou em Nirvāṇa, os monges choraram: "Demasiado cedo partiu o Tathāgata, demasiado cedo partiu o Honrado pelo Mundo, demasiado cedo se extinguiu a Grande Lei; todos os seres ficam para sempre entregues à miséria; pois o Olho do Mundo partiu." A sua lamentação era indescritível, jaziam no chão como grandes árvores com as raízes, troncos e ramos todos arrancados e despedaçados, rebolavam e contorciam-se como uma serpente morta. Tais expressões excessivas de desgosto eram perfeitamente naturais para os budistas cujos corações estavam direcionados para a personalidade do seu mestre mais do que para os seus ensinamentos sensatos e racionalistas. Cf. o *Parinibbāna-suttanta* páli.

Tudo devia agora ser explicado até à plena extensão da faculdade de raciocínio. O metafísico começou a afirmar-se contra a devoção de coração simples do discípulo. O que fora aceite como uma injunção autoritária da boca do Buda devia agora ser examinado como um assunto de discussão filosófica. Duas fações estavam prontas a dividir o campo uma com a outra, e o radicalismo opôs-se ao conservadorismo, e entre as duas alas organizaram-se escolas de várias tendências. Os Sthaviras colocaram-se contra os Mahāsaṁghikas, com vinte ou mais escolas diferentes a representar vários graus de diversidade.[21]

[21] Para um relato mais ou menos detalhado das várias escolas budistas que surgiram poucos séculos após o Buda, ver Vasumitra, *Samayabhedo-paracana-cakra*. O Professor Suisai Funahashi publicou recentemente um excelente comentário sobre este livro.

Não podemos, contudo, excluir do corpo do Budismo todas as visões divergentes sobre o Buda e o seu ensinamento como algo estranho e que não pertence aos elementos constitutivos do Budismo. Pois estas visões são exatamente o que sustenta a estrutura do Budismo, e sem elas a própria estrutura seria uma não-entidade por completo.

O erro da maioria dos críticos de qualquer religião existente com uma longa história de desenvolvimento é concebê-la como um sistema acabado que deve ser aceite como tal, quando o facto é que qualquer coisa orgânica e espiritual — e nós consideramos a religião como tal — não possui um contorno geométrico que possa ser traçado no papel com régua e compasso.

Ela recusa-se a ser definida objetivamente, pois isso seria estabelecer um limite ao crescimento do seu espírito. Assim, saber o que é o Budismo será entrar na vida do Budismo e compreendê-lo a partir de dentro, à medida que se desvela objetivamente na história. Portanto, a definição do Budismo deve ser a da força vital que faz avançar um movimento espiritual chamado Budismo. Todas estas doutrinas, controvérsias, construções e interpretações que foram oferecidas após a morte do Buda relativamente à sua pessoa, vida e ensinamento foram o que constituiu essencialmente a vida do Budismo indiano, e sem estas não poderia haver atividade espiritual a ser conhecida como Budismo.

Numa palavra, o que constituiu a vida e o espírito do Budismo não é outra coisa senão a vida e o espírito interiores do próprio Buda; o Budismo é a estrutura erguida em redor da consciência mais íntima do seu fundador. O estilo e o material da estrutura externa podem variar à medida que a história avança, mas o significado interior da condição de Buda que sustenta todo o edifício permanece o mesmo e sempre vivo.

Enquanto esteve na terra, o Buda tentou torná-lo inteligível de acordo com as capacidades dos seus seguidores imediatos; isto é, estes últimos fizeram o seu melhor para compreender a significação mais profunda dos vários discursos do seu mestre, nos quais apontava o caminho para a libertação final. Como nos é dito, o Buda discursava «com uma só voz»,[22] mas isto era interpretado e compreendido pelos seus devotos das maneiras mais variadas possíveis.

[22] Cf. *The Sukhāvatī-vyūha* (editado por Max Müller e B. Nanjio), p. 7, onde encontramos: "Buddhasvaro anantaghoshah"; isto é, a voz do Buda é de sons infinitos. Ver também o *Saddharma-puṇḍarīka* (p. 128), onde lemos: "Savareṇa caikena vadāmi dharmam" — prego a lei com uma só voz. A parábola da água de um só sabor (*ekarasam vāri*), que produz de forma variada ervas, arbustos e outros elementos, é muito bem conhecida entre os mahayanistas.

Isto era inevitável, pois temos cada um a nossa própria experiência interior que deve ser explicada em termos da nossa própria criação, variando naturalmente em profundidade e largura. Na maioria dos casos, estas chamadas experiências interiores individuais, contudo, podem não ser tão profundas e fortes que exijam uma fraseologia absolutamente original, mas podem permanecer satisfeitas com novas interpretações dos velhos termos — outrora trazidos para uso por um antigo líder espiritual original. E esta é a forma como cada grande religião histórica cresce enriquecida nos seus conteúdos ou ideias. Em alguns casos, este enriquecimento pode significar o crescimento excessivo de superestruturas que terminam num enterro completo do espírito original.

É aqui que o julgamento crítico é necessário, mas, caso contrário, não nos devemos esquecer de reconhecer o princípio vivo ainda em atividade. No caso do Budismo, não devemos negligenciar a leitura da vida interior do próprio Buda a afirmar-se na história de um sistema religioso designado com o seu nome. A afirmação dos seguidores do Zen de que estão a transmitir a essência do Budismo baseia-se na sua crença de que o Zen se apodera do espírito vivificante do Buda, despojado de todas as suas vestes históricas e doutrinárias.

2. Alguns Problemas Vitais do Budismo

Para os budistas primitivos, o problema não se apresentava sob esta luz; isto é, eles não percebiam que o centro de todas as suas dogmáticas e controvérsias era apurar a verdadeira vida interior do Buda, a qual constituía a sua fé ativa no Buda e no seu ensinamento. Sem saberem exatamente porquê, sentiram primeiro, após a passagem do Buda, um forte desejo de especular sobre a natureza da sua personalidade. Não tinham poder para conter o clamor constante e insistente deste desejo que transbordava nos seus corações mais íntimos. O que constituía a condição de Buda? Qual era a essência da condição de Buda?

Questões como estas assaltaram-nos uma após outra e, entre elas, existiram as seguintes que se destacaram de forma mais proeminente, por serem de um interesse mais vital. Eram as que diziam respeito à Iluminação do Buda, à sua entrada no Nirvāṇa, à sua vida anterior como um Bodhisattva (isto é, como alguém capaz de Iluminação) e ao seu ensinamento visto a partir da forma como compreendiam o Buda.

Assim, o seu ensinamento deixou de ser considerado independentemente do seu autor; a verdade do ensinamento estava ligada de tal modo orgânico à personalidade do Buda que no Dharma se devia acreditar por ser a própria personificação da condição de Buda, e não necessariamente por ser tão logicamente consistente ou filosoficamente sustentável. O Buda era a chave para a verdade do Budismo.

Quando a atenção se centra assim na pessoa do Buda como o autor do Dharma, a questão da sua experiência interior conhecida como Iluminação torna-se a mais vital. Sem esta experiência, o Buda não poderia ser chamado um Buda; de facto, o termo «Buda», o Iluminado, foi uma criação sua. Se um homem compreende o que é a iluminação ou se realmente a experimenta em si próprio, conhece todo o segredo da natureza sobre-humana do Buda e, com ele, o enigma da vida e do mundo. A essência do Budismo deve então residir na Doutrina da Iluminação Perfeita. Na mente iluminada do Buda

existiam muitas coisas que ele não divulgou, nem podia divulgar, aos seus discípulos.

Quando se recusou a responder a questões metafísicas, não foi porque as mentes dos interrogadores não estivessem suficientemente desenvolvidas para compreender as suas totais implicações. Se, contudo, os budistas desejavam realmente conhecer o seu mestre e o seu ensinamento, tinham de estudar os segredos da Iluminação.

Como já não tinham um mestre vivo, tinham de resolver os problemas por si próprios, se pudessem, e nunca se cansavam de esgotar a sua ingenuidade intelectual com eles. Várias teorias foram então apresentadas e o Budismo cresceu mais rico em conteúdo; passou a refletir algo eternamente válido, além do mero ensinamento pessoal de um indivíduo.

Deixou de ser uma coisa puramente histórica para ser um sistema sempre vivo, em crescimento e transmissor de energia. Vários Sūtras e Shastras Mahāyāna foram produzidos para desenvolver vários aspetos do conteúdo da Iluminação tal como foi realizada pelo Buda. Alguns deles eram especulativos, outros místicos e outros ainda éticos e práticos. Na ideia de Iluminação focou-se, assim, todo o pensamento budista.

O Nirvāṇa, como o ideal da vida budista, ocupou em seguida a atenção séria dos filósofos budistas. Seria uma aniquilação da existência, ou das paixões ou desejos, ou a dissipação da ignorância, ou um estado de ausência de ego? Terá o Buda entrado realmente num estado de extinção total, com a entrega de todos os seres sencientes ao seu próprio destino? Terá o amor que demonstrou aos seus seguidores desaparecido com a sua passagem? Não voltaria ele para o meio deles a fim de os guiar, de os iluminar, de ouvir a sua angústia espiritual? O valor de uma personalidade tão grandiosa como o Buda não podia perecer com a sua existência física; devia permanecer connosco para sempre como uma coisa de validade eterna.

Como poderia esta noção ser reconciliada com a teoria da aniquilação do Nirvāṇa, tão prevalecente entre os discípulos pessoais

do Buda? Quando a história entra em conflito com a nossa ideia de valor, não pode ser interpretada para a satisfação dos nossos anseios espirituais? Qual é a autoridade objetiva dos «factos» se não for sustentada por uma autoridade fundamentada no plano interior? Variedades de interpretação são então expostas nos textos Mahāyāna quanto às implicações do Nirvāṇa e de outras conceções cognatas a encontrar no ensinamento «original» do Buda.[23]

[23] Aqui encontramos a justificação para uma interpretação "mística" dos livros sagrados de qualquer religião. A doutrina swedenborgiana da Correspondência torna-se assim iluminadora. A filosofia do misticismo Shingon reflete de certo modo a ideia de correspondência, embora se baseie, naturalmente, num conjunto diferente de ideias filosóficas. Variedades de interpretação são sempre possíveis em qualquer coisa, não apenas devido à presença de elementos subjetivos em cada julgamento, mas por causa das infinitas complicações das relações objetivas.

Qual é a relação entre a Iluminação e o Nirvāṇa? Como chegaram os budistas à realização da condição de Arhat? O que os convenceu da sua obtenção? Será a Iluminação de um Arhat a mesma que a do Buda? Responder a estas perguntas e a muitas outras em estreita ligação com elas foi a tarefa imposta às várias escolas do Budismo Hīnayāna e Mahāyāna. Embora tenham discutido muito, nunca esqueceram que eram todos budistas e, quaisquer que fossem as interpretações que davam a estes problemas, permaneciam fiéis à sua experiência budista. Estavam firmemente ligados ao fundador da sua religião e apenas desejavam uma intimidade profunda com a fé e o ensinamento tal como foram promulgados primeiro pelo Buda.

Alguns deles eram naturalmente mais conservadores e desejavam submeter-se à forma ortodoxa e tradicional de compreender o Dharma; mas havia outros, como em todos os campos da vida humana, para quem a experiência interior significava mais, e para harmonizar isto com a autoridade tradicional recorreram à metafísica em toda a sua extensão.

Os seus esforços, não há dúvida, foram honestos e sinceros e, quando julgavam resolver as dificuldades ou contradições, ficavam

satisfeitos tanto no plano interior como no intelectual. Na verdade, não tinham outro meio de saída para o impasse espiritual em que se encontravam devido ao crescimento natural e inevitável da sua vida mais íntima. Esta era a forma como o Budismo tinha de se desenvolver, se é que continha em si alguma vida para crescer.

Embora a Iluminação e o Nirvāṇa estivessem estreitamente relacionados com a conceção da própria condição de Buda, existia outra ideia de grande importância para o desenvolvimento do Budismo que, contudo, não tinha qualquer ligação direta aparente, embora a tivesse na sua significação última, com a personalidade do Buda. Esta ideia provou naturalmente ser sumamente frutífera na história da dogmática budista, a par com as doutrinas da Iluminação e do Nirvāṇa.

Quero dizer com isto a doutrina do não-Ātman, que nega a existência de uma substância-ego na nossa vida psíquica. Quando a noção de Ātman dominava as mentes indianas, foi um anúncio audaz por parte do Buda considerá-la como a fonte da ignorância e da transmigração.

A teoria da Origem (*pratītya-samutpāda*), que parece constituir o fundamento do ensinamento do Buda, resolve-se assim, finalmente, na descoberta de um «arquiteto» malicioso que trabalha por trás de toda a nossa inquietação espiritual. Qualquer que tenha sido a interpretação dada à doutrina do não-Ātman nos primórdios do Budismo, a ideia passou a ser alargada também às coisas inanimadas. Não só não existia uma substância-ego por trás da nossa vida mental, como não havia ego no mundo físico, o que significava que não podíamos separar, na realidade, a ação do ator, a força da massa ou a vida das suas manifestações.

No que diz respeito ao pensamento, podemos estabelecer estes dois pares de conceções como limites mútuos, mas na atualidade das coisas eles devem ser todos um só, pois não podemos impor a nossa forma lógica de pensar à realidade na sua concretude. Quando transferimos esta separação do pensamento para a realidade,

encontramos muitas dificuldades, não apenas intelectuais, mas morais e espirituais, das quais sofremos uma angústia indizível mais tarde. Isto foi sentido pelo Buda, e ele chamou a esta mistura Ignorância (*avidyā*). A doutrina Mahāyāna de Śūnyatā foi uma conclusão natural. Mas não preciso de fazer aqui qualquer observação no sentido de que a teoria de Śūnyatā não é niilismo ou acosmismo, mas sim que possui o seu contexto positivo que a sustenta e lhe dá vida.

Estava na ordem natural do pensamento, agora, que os budistas se esforçassem por encontrar uma explicação filosófica da Iluminação e do Nirvāṇa na teoria do não-Ātman ou Śūnyatā, e isto com o melhor do seu poder intelectual e à luz da sua experiência espiritual. Finalmente, descobriram que a Iluminação não era uma coisa que pertencia exclusivamente do Buda, mas que cada um de nós a podia alcançar se se livrasse da ignorância através do abandono da conceção dualista da vida e do mundo; concluíram ainda que o Nirvāṇa não era o desvanecimento num estado de não-existência absoluta, o que era uma impossibilidade enquanto se tivesse de contar com os factos reais da vida, e que o Nirvāṇa, na sua significação última, era uma afirmação — uma afirmação além de opostos de todos os tipos.

Esta compreensão metafísica do problema fundamental do Budismo marca as características da filosofia Mahāyāna. Quanto ao seu lado prático, onde a teoria de Śūnyatā e a doutrina da Iluminação se unem harmoniosamente e se realizam na vida, ou onde os budistas visam entrar na consciência interior do Buda, tal como lhe foi revelada sob as árvores Bodhi, faremos referência no capítulo seguinte.

Quase todos os estudiosos budistas no Japão concordam que todas estas ideias características do Mahāyāna são sistematicamente rastreáveis na literatura Hīnayāna; e que todas as reconstruções e transformações que se supõe que os mahayanistas operaram na forma original do Budismo não são, na realidade, senão uma continuação ininterrupta de um único espírito e vida budistas originais e, além disso, que até o chamado Budismo primitivo, tal como é exposto nos cânones Páli e nos textos *Āgama* do Tripitaka chinês, é também o resultado de uma elaboração por parte dos primeiros seguidores do

Buda. Se o Mahāyāna não é o Budismo propriamente dito, também o Hīnayāna não o é, pela razão histórica de que nenhum deles representa o ensinamento do Buda tal como foi pregado pelo próprio Mestre.

A menos que se limite o uso do termo Budismo de forma muito estreita e apenas a uma determinada forma dele, ninguém pode recusar-se a incluir tanto o Mahāyāna como o Hīnayāna na mesma denominação. E, na minha opinião, se considerarmos a relação orgânica entre o sistema e a experiência e o facto de que o espírito do próprio Buda está presente em todas estas construções, é adequado que o termo Budismo seja usado num sentido amplo, abrangente e interior.

Este não é o lugar para entrar nos detalhes da relação orgânica existente entre o Hīnayāna e o Mahāyāna; pois o objetivo deste ensaio é delinear o curso de desenvolvimento percorrido pelo Zen-Budismo antes de atingir a forma atual. Com a exposição da minha posição relativamente à definição do Budismo e do Mahāyāna em geral como uma manifestação da vida e do pensamento budistas, ou antes, da experiência interior do próprio Buda, o passo seguinte será ver onde reside a fonte do Zen e como este é um dos legítimos sucessores e transmissores do espírito do Buda.

3. O Zen e a Iluminação

A origem do Zen, como é o caso de todas as outras formas de Budismo, deve ser procurada na Suprema Iluminação Perfeita (*anuttara-samyak-saṁbodhi*) alcançada pelo Buda enquanto estava sentado sob a árvore Bodhi, perto da cidade de Gaya. Se esta Iluminação não tiver valor e significação para o desenvolvimento do Budismo, o Zen não tem então nada a ver com o Budismo, sendo totalmente outra coisa criada pelo génio de Bodhidharma, que visitou a China no início do século VI. Mas se a Iluminação é a *raison d'être* do Budismo — isto é, se o Budismo é um edifício erguido sobre a base sólida da Iluminação, realizada pelo Buda e constitutiva do seu ser —, o Zen é o pilar central que sustenta toda a estrutura, compõe a

linha direta de continuação traçada a partir do conteúdo da mente iluminada do Buda.

Tradicionalmente, considera-se que o Zen foi transmitido pelo Buda ao seu principal discípulo, Mahākāśyapa, quando o Buda estendeu um ramo de flores à sua congregação, cujo significado foi imediatamente captado por Mahākāśyapa, que lhe dirigiu um sorriso silencioso. A historicidade deste incidente é justamente criticada mas, com o conhecimento do valor da Iluminação, não podemos atribuir a autoridade do Zen apenas a um episódio como este. O Zen foi, de facto, entregue não apenas a Mahākāśyapa, mas a todos os seres que seguirão os passos do Buda, o Iluminado.

Como um verdadeiro indiano, a ideia do Buda sobre a meditação ascética era alcançar o Vimoksha (or simplesmente Moksha, a libertação) do cativeiro do nascimento e da morte. Havia vários caminhos abertos para ele alcançar a meta. De acordo com os filósofos brâmanes daqueles dias, o grande fruto da libertação podia ser amadurecido através do acolhimento da verdade religiosa, ou pela prática do ascetismo ou da castidade, ou pela erudição, ou pela libertação de si próprio das paixões. Cada um, à sua maneira, era um meio excelente e, se fossem praticados isoladamente ou todos juntos, podiam resultar numa emancipação de algum tipo.

Mas os filósofos falavam sobre métodos e não davam qualquer informação fidedigna sobre a sua experiência espiritual real, e o que o Buda desejava era esta realização por si próprio, uma experiência pessoal, uma perceção real da verdade, e não o mero discurso sobre métodos ou o jogo com conceitos.[24]

[24] Cf. Sūtras como o *Tevijja*, *Mahāli*, *Brahmajāla*, etc., no *Dīgha Nikāya*. Ver também o *Sutta Nipāta*, especialmente o *Atthakavagga*, que é um dos textos budistas mais antigos na nossa posse atualmente. Aí lemos sobre a "Ajjhattasanti" (paz interior), que não pode ser alcançada pela filosofia, nem pela tradição, nem pelas boas ações.

Ele detestava todos os raciocínios filosóficos aos quais chamava *dṛishti* ou *darśana*, pois não o conduziriam a lado nenhum, não lhe

trariam nenhum resultado prático na sua vida espiritual. Nunca ficou satisfeito até realizar interiormente o Bodhi como a verdade imediatamente apresentada à sua consciência transcendental e cuja natureza absoluta era tão interior, tão convincente por si mesma, que não tinha qualquer dúvida relativamente à sua validade universal.

O conteúdo desta Iluminação foi explicado pelo Buda como o Dharma, que devia ser diretamente percebido (*sandiṭṭhika*), além dos limites do tempo (*akalika*), para ser pessoalmente experimentado (*ehipassika*), totalmente persuasivo (*opanayika*) e para ser compreendido cada um por si pelos sábios (*paccattaṁ veditabbo viññuhi*). Isto significava que o Dharma devia ser apreendido por intuição e não alcançado de forma analítica por conceitos.

A razão pela qual o Buda recusava tão frequentemente responder a problemas metafísicos devia-se, em parte, à sua convicção de que a verdade última devia ser realizada em si próprio através dos seus próprios esforços;[25] pois tudo o que podia ser ganho através do entendimento discursivo era a superfície das coisas e não as coisas em si, o conhecimento conceptual nunca dava plena satisfação ao anseio religioso de alguém. A obtenção do Bodhi não podia ser a acumulação de subtilezas dialéticas. E esta é a posição adotada pelo Zen-Budismo no que diz respeito ao que considera uma realidade final. O Zen, a este respeito, segue fielmente a injunção do Mestre.

[25] Que o Buda nunca descuidou incutir nos seus discípulos a ideia de que a verdade última deveria ser realizada por e em cada um é evidenciado ao longo dos *Āgamas*. Por toda a parte deparamos com frases como "sem depender de outrem, ele acreditou, ou pensou, ou dissolveu as suas dúvidas, ou alcançou a confiança em si mesmo na Lei". Desta determinação interior decorria a consciência de que a pessoa tinha todas as suas fugas malignas (*āsrava*) estancadas ou drenadas, o que culminava na realização do estado de Arhat — que é a meta da vida budista.

Que o Buda possuía uma perceção de ordem superior sobre a natureza das coisas do que aquela que podia ser obtida através do raciocínio lógico comum é demonstrado em toda a parte, mesmo na chamada literatura Hīnayāna. Para citar apenas um exemplo do

Brahmajāla Sutta, no qual o Buda trata de todas as escolas heréticas que existiam nos seus dias, ele faz invariavelmente referência, após as refutar, ao entendimento mais profundo do Tathāgata, que vai além das especulações deles, que «se contorcem como uma enguia».

O que discutem apenas pelo prazer da discussão e para mostrar a agudeza da sua faculdade analítica sobre a alma, a vida futura, a eternidade e outros assuntos espirituais importantes, não produz quaisquer benefícios reais para o nosso bem-estar interior. O Buda sabia bem onde estes raciocínios iriam finalmente dar e quão triviais e insalubres eram, afinal de contas. Assim, lemos no *Brahmajāla Sutta*:

«Destas, Irmãos, o Tathāgata sabe que estas especulações assim alcançadas, assim insistidas, terão este e aquele resultado, este e aquele efeito na condição futura daqueles que confiam nelas. Isso ele sabe, e sabe também outras coisas muito além (muito melhores do que essas especulações): e, possuindo esse conhecimento, não se envaidece e, assim imaculado, realizou no seu próprio coração o caminho para escapar delas, compreendeu, tais como realmente são, o surgimento e o desaparecimento das sensações, o seu doce sabor, o seu perigo, como não se pode confiar nelas; e não se agarrando a nenhuma [daquelas coisas pelas quais os homens anseiam], ele, o Tathāgata, está completamente libertado.»[26]

[26] *The Dialogues of the Buddha, Sacred Books of the Buddhists*, Vol. II, p. 29.

Embora o ideal da condição de Arhat fosse, sem dúvida, a entrada no Nirvāṇa que não deixa nada para trás (*anupādhiśesha*), seja o que for que isto signifique, não ignorava a significação da Iluminação; não, não o podia fazer sob o risco de comprometer a sua própria razão de existência. Pois o Nirvāṇa não era outra coisa na sua essência senão a Iluminação; o conteúdo era idêntico em qualquer dos casos. A Iluminação era o Nirvāṇa alcançado enquanto se estava ainda em carne e osso, e nenhum Nirvāṇa era possível sem obter a Iluminação. Esta última pode ter uma nota mais intelectual do que o primeiro, que é um estado psicológico realizado através da Iluminação.

Fala-se do Bodhi no chamado Budismo primitivo tanto quanto do Nirvāṇa. Enquanto as paixões (*kleśa*) não fossem subjugadas e a mente permanecesse envolta em ignorância, nenhuns budistas poderiam alguma vez sonhar em obter um Moksha (libertação) que é o Nirvāṇa, e esta libertação da Ignorância e das paixões era a obra da Iluminação. Geralmente, o Nirvāṇa é compreendido no seu aspeto negativo como a extinção total de tudo, corpo e alma, mas na atualidade da vida nenhuma conceção negativista desse tipo poderia prevalecer, e o Buda nunca pretendeu que o Nirvāṇa fosse interpretado assim.

Se não houvesse nada de afirmativo no Nirvāṇa, os mahayanistas nunca poderiam ter desenvolvido a conceção positiva do mesmo mais tarde. Embora os discípulos imediatos do Buda não estivessem conscientes disto, existia sempre o pensamento de Iluminação nele implícito. A Iluminação alcançada pelo Buda após uma semana de meditação sob a árvore Bodhi não podia ser sem consequência para os seus discípulos Arhat, por mais negativamente que estes tendessem a aplicar este princípio à obtenção do seu objetivo de vida.

A verdadeira significação da Iluminação foi efetivamente evidenciada pelos mahayanistas, não apenas nas suas implicações intelectuais, mas nos seus aspetos morais e religiosos. O resultado foi a conceção da condição de Bodhisattva em contraposição à condição de Arhat, o ideal da sua escola rival. O Arhat e o Bodhisattva são essencialmente o mesmo.

Mas os mahayanistas, ao perceber um sentido mais profundo na Iluminação como o elemento constituinte mais importante na obtenção do objetivo final do Budismo, que é a liberdade espiritual (*ceto-vimutti*), como dizem os *Nikāyas*, não desejavam que ela operasse apenas em si próprios, mas queriam vê-la realizada em cada ser, senciente e até não-senciente. Não só este era o seu anseio subjetivo, como existia uma base objetiva sobre a qual o anseio podia ser justificado e realizado. Era a presença, em cada indivíduo, de uma faculdade designada pelos mahayanistas como Prajñā.[27] Este era o princípio que tornava a Iluminação possível em nós, bem como no

Buda. Sem Prajñā não poderia haver Iluminação, que era o poder espiritual mais elevado na nossa posse. O intelecto, ou o que é vulgarmente conhecido pelos estudiosos budistas como Vijñāna, era relativo na sua atividade e não podia compreender a verdade última que era a Iluminação.

[27] De facto, o termo *prajñā*, ou *paññā* em páli, não é uma posse exclusiva os mahayanistas, pois também é plenamente utilizado pelos seus discípulos rivais do Buda. Estes últimos, contudo, falharam em colocar qualquer ênfase especial na ideia de iluminação e no seu significado supremo no corpo do Budismo e, como consequência, a *Prajñā* foi comparativamente negligenciada pelos hinayanistas. O Mahayanismo, por outro lado, pode ser designado como a religião da *Prajñā* por excelência. Ela é mesmo deificada e venerada com a máxima reverência.

E era devido a esta verdade última que podíamos elevar-nos acima do dualismo da matéria e do espírito, da ignorância e da sabedoria, da paixão e do desapego. A Iluminação consistia em realizar pessoalmente a verdade, última e absoluta e capaz de afirmação. Assim, somos todos Bodhisattvas agora, seres de Iluminação, se não na atualidade, pelo menos potencialmente.

Os Bodhisattvas são também Prajñā-sattvas, já que somos universalmente dotados de Prajñā, a qual, quando em pleno e verdadeiro funcionamento, realizará em nós a Iluminação e, intelectualmente (no seu sentido mais elevado), elevar-nos-á acima das aparências, que é um estado designado pelos budistas dos *Nikāyas* como «emancipação da mente ou da razão» (*paññа-vimutti* ou *sammad-aññа vimutti*).

Se, por virtude da Iluminação, Gautama foi transformado no Buda, e se todos os seres são dotados de Prajñā e capazes de Iluminação — isto é, se são, deste modo, Bodhisattvas —, a conclusão lógica será que os Bodhisattvas são todos Budas, ou destinados a ser Budas assim que as condições suficientes se verifiquem. Daí a doutrina Mahayana de que todos os seres, sencientes ou não-sencientes, são dotados da natureza búdica, e de que as nossas mentes são a mente de Buda e os nossos corpos são o corpo de Buda.

O Buda, antes da sua Iluminação, era um mortal comum, e nós, mortais comuns, seremos Budas no momento em que os nossos olhos mentais[28] se abrirem na Iluminação. Não vemos nisto de forma clara o curso mais natural e mais lógico das coisas a conduzir ao ensinamento principal do Zen, tal como este se desenvolveu mais tarde na China e no Japão?

[28] Isto não é outra coisa senão "a abertura do olho puro do Dharma" (*virajaṁ vītamalaṁ dhamma-cakkhum udapādi*), frequentemente referida nos *Āgamas* quando alguém atinge o estado de Arhat.

Quão ampla e intensamente o conceito de Iluminação influenciou o desenvolvimento do Budismo Mahāyāna pode ser visto na composição do *Saddharmapuṇḍarīka*, que é na verdade um dos mais profundos protestos Mahāyāna contra a conceção Hīnayāna da Iluminação do Buda. De acordo com esta última, o Buda alcançou-a em Gayā enquanto meditava sob a árvore Bodhi, pois consideravam o Buda como um ser mortal igual a eles próprios, sujeito a condições históricas e psicológicas. Mas os mahayanistas não se podiam satisfazer com uma interpretação de senso comum tão realista da personalidade do Buda; viram nela algo que ia fundo nos seus corações e quiseram entrar em contacto imediato com esse algo.

O que procuravam foi finalmente concedido e descobriram que a ideia de o Buda ser uma alma comum era uma ilusão, que o Tathāgata chegou à sua Suprema Iluminação Perfeita «há muitas centenas de milhares de miríades de kotis de éons atrás», e que todos os «factos» históricos da sua vida que estão registados na literatura dos *Āgamas* ou *Nikāyas* são os seus «meios hábeis» (*upāya-kauśalya*) para conduzir as criaturas à plena maturação e para que sigam no Caminho do Buda.[29] Por outras palavras, isto significa que a Iluminação é a razão absoluta do universo e a essência da condição de Buda e, portanto, que obter a Iluminação é realizar na consciência interior de cada um a verdade última do mundo que é para sempre.

[29] Leia-se, por exemplo, o capítulo XV, intitulado "Duration of Life of the Tathāgata".

Enquanto o *Puṇḍarīka* enfatiza o aspeto-Buda da Iluminação, o Zen direciona a sua atenção principalmente para o aspeto-Iluminação da condição de Buda. Quando este último aspeto é considerado intelectualmente, temos a filosofia da dogmática budista, a qual é estudada por estudiosos das escolas Tendai (T'ien-tai), Kegon (Avataṁsaka), Hossō (Dharmalaksha) e outras. O Zen aborda-o a partir do lado prático da vida — isto é, para realizar a Iluminação na própria vida.

Visto que a ideia de Iluminação desempenhou um papel tão importante no desenvolvimento do Budismo Mahāyāna, qual é o seu conteúdo? Podemos descrevê-la de uma maneira inteligível, de modo a que o nosso intelecto analítico a possa captar e fazer dela um objeto de pensamento? A Quádrupla Nobre Verdade não era o conteúdo da Iluminação, nem o era a Cadeia de Causalidade de Doze Elos, nem o Caminho Reto Óctuplo. A verdade que reluziu através da consciência do Buda não era um pensamento capaz de um desvelar discursivo. Quando ele exclamou:

«Através da ronda sem fim de nascimentos e renascimentos, A procurar em vão, apressei-me, Para encontrar quem construiu este edifício, Que miséria! — o nascimento incessantemente!

Ó construtor! Descobri-te! Esta estrutura nunca mais reconstruirás! As vigas estão todas partidas agora, E o telhado pontiagudo jaz demolido! Esta mente atingiu a demolição, E viu o fim de todo o desejo!»[30]

[30] *Dhammapada*, 153, 154.

ele deve ter captado algo muito mais profundo do que a mera dialética. Deve ter existido algo de sumamente fundamental e último que colocou imediatamente em repouso todas as suas dúvidas, não apenas as intelectuais, mas também a angústia espiritual. Na verdade, os quarenta e nove anos da sua vida ativa após a Iluminação foram comentários sobre ela e, no entanto, não esgotaram o seu conteúdo; nem todas as especulações posteriores de Nāgārjuna, Aśvaghosha, Vasubandhu e Asanga a conseguiram explicar por completo. No

Laṅkāvatāra, por isso, o autor faz o Buda confessar que, desde a sua Iluminação até à sua passagem para o Nirvāṇa, ele não proferiu uma única palavra.[31]

[31] *Ata etasmātokāraṇan mahāmate mayedam uktaṁ: yāṁ ca rātriṁ Tathāgato 'bhisambuddho yāṁ ca rātriṁ Parinirvāsyati atrāntara ekam api aksharaṁ Tathāgatena na udāhṛitaṁ na udāharishyati Laṅkāvatāra*, capítulo iii, p. 144. Ver também capítulo vii, p. 240. (Por esta razão, ó Mahāmati, eu te digo: Durante o tempo que decorreu entre a noite da Iluminação do Tathāgata e a noite da sua entrada em Nirvāṇa, nem uma só palavra, nem uma só afirmação foi proferida por ele.)

Portanto, também com toda a sua memória e erudição, Ānanda não pôde sondar o fundo da sabedoria do Buda enquanto este estava ainda vivo. Segundo a tradição, a obtenção da condição de Arhat por parte de Ānanda ocorreu na altura da Primeira Convocação, na qual ele não foi autorizado a participar, apesar dos seus vinte e cinco anos de assistência ao Buda. Desgostoso com o facto, passou a noite inteira a caminhar numa praça aberta e, quando estava prestes a deitar-se num divã, totalmente exausto, percebeu de súbito a verdade do Budismo, a qual, com todo o seu conhecimento e entendimento, lhe tinha escapado durante todos aqueles anos.

O que significa isto? A condição de Arhat não é, evidentemente, uma questão de erudição; é algo realizado num piscar de olhos, após uma aplicação longa e árdua ao assunto. O curso preparatório pode ocupar uma longa extensão de tempo, mas a crise eclode num ponto de forma instantânea, e a pessoa é um Arhat, ou um Bodhisattva, ou até mesmo um Buda.

O conteúdo da Iluminação deve ser bastante simples por natureza e, no entanto, tremendo no seu efeito. Isto quer dizer que, intelectualmente, deve transcender todas as complicações envolvidas numa exposição epistemológica do mesmo; e, psicologicamente, deve ser a reconstrução da totalidade da personalidade de alguém. Um facto tão fundamental escapa, naturalmente, à descrição e só pode ser captado por um ato de intuição e através da experiência pessoal.

É realmente o Dharma no seu sentido mais elevado. Se por «o agitar de um único pensamento» a Ignorância entrou na nossa vida, o despertar de outro pensamento deve pôr fim à Ignorância e trazer a Iluminação.[32] E nisto não há pensamento que seja objeto de consciência lógica ou de raciocínio empírico; pois, na Iluminação, o pensador, o ato de pensar e o pensamento fundem-se no único ato de ver o próprio ser do Eu. Nenhuma outra explicação do Dharma é possível, daí o apelo à *via negativa*. E isto atingiu o seu clímax na filosofia Śūnyatā de Nāgārjuna, a qual se baseia no ensinamento da literatura *Prajñāpāramitā* do Budismo.

[32] De acordo com o *Awakening of Faith* de Aśvaghosha, a Ignorância significa o súbito despertar de um pensamento (*citta*) na consciência. Isto pode ser interpretado de várias formas, mas enquanto a Ignorância for concebida não como um processo que requer uma certa duração de tempo, mas como um evento que ocorre instantaneamente, o seu desaparecimento, que é a Iluminação, deve ser também um acontecimento de caráter instantâneo.

Vemos assim que a Iluminação não é o resultado de um processo intelectual no qual uma ideia se segue a outra em sequência para terminar, finalmente, numa conclusão ou julgamento. Não existe processo nem julgamento na Iluminação; é algo mais fundamental, algo que torna um julgamento possível e sem o qual nenhuma forma de julgamento pode ocorrer. No julgamento existem um sujeito e um predicado; na Iluminação, o sujeito é o predicado e o predicado é o sujeito; eles fundem-se aqui como um só, mas não como um só sobre o qual algo se possa afirmar, mas sim como um só de onde surge o julgamento.

Não podemos ir além desta unidade absoluta; todas as operações intelectuais param aqui; quando se esforçam por ir mais longe, desenham um círculo no qual se repetem para sempre. Esta é a parede contra a qual todas as filosofias bateram em vão. Esta é uma *terra incognita* intelectual, na qual prevalece o princípio: «*Credo quia absurdum est*». Esta região de escuridão, contudo, entrega os seus

segredos quando é atacada pela vontade, pela força da totalidade da personalidade de alguém.

A Iluminação é a iluminação desta região escura, quando tudo é visto de um só relance e todas as investigações intelectuais encontram aqui a sua razão de ser. Até então, alguém podia estar convencido intelectualmente da verdade de uma certa proposição, mas, de algum modo, esta ainda não tinha entrado na sua vida, a verdade ainda carecia de confirmação última e a pessoa não podia deixar de sentir um vago sentimento de indeterminação e inquietação. A Iluminação surge agora sobre ela de uma forma misteriosa, sem qualquer anúncio prévio, e tudo fica resolvido; ela é um Arhat ou mesmo um Buda. O dragão recebeu o toque final nos olhos e já não é uma imagem sem vida pintada numa tela, mas os ventos e as chuvas são os seus servos voluntários agora.

É bastante evidente que a Iluminação não é a consciência de perspicácia lógica ou de completude analítica; é algo mais do que um sentido intelectual de conclusividade; há algo nela que envolve todo o campo da consciência, não apenas ao lançar luz sobre toda a série de elos unidos com o propósito de resolver os problemas da vida, mas ao dar um sentimento de finalidade a toda a angústia espiritual que alguma vez foi tão inquietante para a alma de alguém.

Os elos lógicos, por mais precisamente ajustados e perfeitamente forjados que estejam em conjunto, falham por si mesmos em ser pacificadores para a alma da maneira mais profunda. Exigimos algo mais fundamental ou mais imediato para o efeito, e defendo que a mera revisão da Quádrupla Nobre Verdade ou da Cadeia de Origem de Doze Elos não resulta na obtenção da *Anuttarasamyak-saṁbodhi*. O Buda deve ter experimentado algo que foi muito mais fundo na sua consciência mais íntima do que a mera apreensão intelectual de verdades empíricas.

Ele deve ter ido além da esfera do raciocínio analítico. Deve ter entrado em contacto com aquilo que torna possíveis as nossas

operações intelectuais, de facto, aquilo que condiciona a própria existência da nossa vida consciente.

Quando Śāriputra viu Aśvajit, notou quão composto este último estava, com todos os seus órgãos do sentido bem controlados, e quão clara e brilhante era a cor da sua pele. Śāriputra não pôde deixar de lhe perguntar quem era o seu mestre e que doutrina ensinava. A isto respondeu Aśvajit: «O grande Śākyamuni, o Abençoado, é o meu mestre e a sua doutrina, em substância, é esta:

«O Buda a causa contou De todas as coisas que surgem de uma causa; E também como as coisas deixam de ser — É isto o que o Poderoso Monge proclama.»

Diz-se que, ao ouvir esta exposição do Dharma, surgiu na mente de Śāriputra uma perceção clara e distinta do Dharma de que tudo o que está sujeito à Origem está sujeito também à cessação. Śāriputra alcançou então o estado imortal e sem dor, perdido de vista e negligenciado durante muitas miríades de kalpas.

O ponto para o qual desejo chamar a atenção aqui é este: haverá algo intelectualmente notável, extraordinário e totalmente original nesta estrofe que tenha despertado de forma tão milagrosa Śāriputra da sua maneira de pensar habitualmente cultivada? No que diz respeito ao Dharma (Doutrina) do Buda, não havia muito de especial nestas quatro linhas.

Diz-se que elas são a substância do Dharma; se assim for, o Dharma pode ser considerado bastante desprovido de substância, e como poderia Śāriputra encontrar aqui uma verdade suficientemente concreta e eficiente para o afastar da velha rotina? A estrofe, que é conhecida por ter operado a conversão não apenas de Śāriputra, mas também de Maudgalyāyana, não possui realmente nada de característico do pensamento budista que seja forte o suficiente para produzir um resultado tão grande.

A razão para isto, portanto, deve ser procurada noutro lugar; isto é, não na verdade formal contida na estrofe, mas na condição subjetiva daquele a cujos ouvidos ela por acaso chegou e no qual despertou a

visão de um outro mundo. Foi na própria mente de Śāriputra que se abriu uma compreensão clara e distinta do Dharma; por outras palavras, o Dharma revelou-se nele como algo que crescia a partir de si próprio e não como uma verdade externa que lhe era vertida.

Num sentido, o Dharma tinha estado na sua mente o tempo todo, mas ele não estava ciente da sua presença ali até que a estrofe de Aśvajit foi proferida. Ele não era um mero recetor passivo no qual algo que não era nativo do seu Eu foi vertido. A audição da estrofe deu-lhe a oportunidade de experimentar o momento supremo. Se o entendimento de Śāriputra fosse intelectual e discursivo, o seu diálogo com Ānanda mais tarde não poderia ter ocorrido da forma como ocorreu. No *Saṁyutta-Nikāya*, iii., 235f, lemos:

Ānanda viu Śāriputra a aproximar-se de longe e disse-lhe: «Sereno, puro e radiante está o vosso rosto, Irmão Śāriputra! Em que estado de espírito esteve Śāriputra hoje?» «Estive sozinho em Dhyāna e nunca me veio o pensamento: estou a alcançá-lo! Consegui-o! Emergi dele!»

Aqui notámos a distinção entre um entendimento intelectual e um entendimento espiritual que é a Iluminação. Quando Śāriputra se referiu à causa de estar tão sereno, puro e radiante, não a explicou logicamente, mas limitou-se a constatar o facto tal como ele próprio o interpretou subjetivamente. Se esta interpretação sua estava correta ou não, cabe ao psicólogo decidir. O que desejo ver aqui é que o entendimento de Śāriputra sobre a doutrina da «origem e cessação» não foi o resultado da sua análise intelectual, mas uma compreensão intuitiva do seu próprio processo de vida interior. Entre a Iluminação do Buda, que é cantada no Hino da Vitória, e a perceção do Dharma por parte de Śāriputra como a doutrina da causalidade, existe uma ligação estreita na forma como as suas mentes funcionavam.

Numa, a Iluminação veio primeiro e depois a sua expressão; na outra, uma declaração definida foi dirigida primeiro e depois veio a perceção; o processo aqui é invertido. Mas a inadequação da relação entre o antecedente e a consequência permanece a mesma. Um não

explica suficientemente o outro, quando apenas o entendimento lógico e intelectual é levado em consideração. A explicação deve ser procurada não na verdade objetiva contida na doutrina da causalidade, mas no próprio estado de consciência do sujeito iluminado.

Caso contrário, como explicamos o estabelecimento de uma fé tão firme na realização por si próprio ou na libertação por si próprio como esta? «Ele destruiu todas as paixões malignas (*āsava*); alcançou a emancipação do coração (*cetovimutti*) e a emancipação do intelecto (*paññavimutti*), aqui neste mundo visível ele compreendeu, realizou e dominou por si próprio o Dharma, mergulhou profundamente nele, passou além da dúvida, afastou a perplexidade, ganhou plena confiança, viveu a vida, fez o que tinha de ser feito, destruiu as algemas do renascimento, compreendeu o Dharma tal como este é verdadeiramente em si mesmo.»[33]

[33] Esta é a fórmula habitual dada como a qualificação de um Arhat, a encontrar-se ao longo dos *Nikāyas*.

É por isso que o *Laṅkāvatāra-Sūtra* se esforça tanto por nos dizer que a linguagem é totalmente inadequada como meio de expressar e comunicar o estado interior de Iluminação. Embora sem a linguagem pudéssemos passar pior, pelo menos na nossa vida prática, devemos guardar-nos da forma mais deliberada contra o ato de confiar nela em demasia além do seu cargo legítimo.

O Sūtra dá a principal razão para isto, que é o facto de a linguagem ser o produto da dependência causal, sujeita à mudança, instável, mutuamente condicionada e baseada num julgamento falso quanto à verdadeira natureza da consciência. Por esta razão, a linguagem não nos pode revelar a significação última das coisas (*paramārtha*). A conhecida analogia do dedo e da lua é a mais apropriada para ilustrar a relação entre a linguagem e o sentido, o símbolo e a realidade.

Se a Iluminação do Buda continha realmente tanto em si que ele próprio não a pôde demonstrar ou ilustrar suficientemente com a sua «língua longa e fina» (*prabhūtatanujihva*) através da sua longa vida

pacífica dedicada à meditação e ao discurso, como poderiam aqueles inferiores a ele esperar alguma vez captá-la e alcançar a emancipação espiritual?

Esta é a posição adotada pelo Zen: para compreender a verdade da Iluminação, portanto, devemos exercer algum outro poder mental que não o intelecto, se é que estamos na posse de tal poder.

O discurso falha em atingir a meta e, no entanto, temos uma aspiração insaciável pelo inalcançável. Estaremos então destinados a viver e a morrer atormentados desta maneira para sempre? Se assim for, esta é a situação mais lamentável em que nos encontramos na terra. Os budistas aplicaram-se com a maior seriedade à solução do problema e chegaram finalmente a ver que temos, afinal de contas, dentro de nós mesmos tudo o que precisamos.

Este é o poder de intuição possuído pelo espírito e capaz de compreender a verdade espiritual, o qual nos mostrará todos os segredos da vida que constituem o conteúdo da Iluminação do Buda. Não é um processo intelectual comum de raciocínio, mas um poder que captará algo de sumamente fundamental num instante e da maneira mais direta. Prajñā é o nome dado a este poder pelos budistas, como disse, e aquilo a que o Zen-Budismo visa, na sua relação com a doutrina da Iluminação, é despertar Prajñā através do exercício da meditação.

Lemos no *Saddharmapuṇḍarīka*: «Ó Śāriputra, a verdadeira Lei compreendida pelo Tathāgata não pode ser raciocinada, está além do alcance do raciocínio. Porquê? Porque o Tathāgata aparece no mundo para realizar um grande objetivo, que é fazer com que todos os seres aceitem, vejam, entrem e compreendam o conhecimento e a perceção ganhos pelo Tathāgata, e também fazê-los entrar no caminho do conhecimento e da perceção alcançados pelo Tathāgata… Aqueles que o aprendem do Tathāgata também alcançam a sua Suprema Iluminação Perfeita.»[34]

[34] Capítulo ii, "On Skilfulness".

Se esse era o único grande objetivo do aparecimento do Buda na terra, como entramos no caminho da perceção e realizamos a Suprema Iluminação Perfeita? E se este Dharma da Iluminação está além dos limites do entendimento, nenhuma quantidade de filosofia nos aproximará da meta. Como o aprendemos então do Tathāgata? Decididamente não da sua boca, nem dos registos dos seus sermões, nem da prática ascética, mas da nossa própria consciência interior através do exercício de dhyana. E esta é a doutrina do Zen.

4. A Iluminação e a Liberdade Espiritual

Quando la doutrina da Iluminação faz o seu apelo à experiência interior do budista e o seu conteúdo deve ser captado imediatamente, sem qualquer meio conceptual, a única autoridade na sua vida espiritual terá de ser encontrada dentro de si próprio; o tradicionalismo ou o institucionalismo perderão naturalmente toda a sua força vinculativa. De acordo com ele, então, as proposições serão verdadeiras — isto é, vivas — porque estão de acordo com a sua perceção espiritual; e as suas ações não permitirão nenhum padrão externo de julgamento; desde que sejam o transbordamento inevitável da sua vida interior, são boas, até mesmo santas.

O resultado direto desta interpretação da Iluminação será a defesa da liberdade espiritual absoluta em todos os sentidos, o que conduzirá ainda à expansão ilimitada da sua perspetiva mental, a ir além dos limites estreitos do Budismo monástico e escolástico. Isto não era, contudo, do ponto de vista mahayanista, contra o espírito do Buda.

A constituição da Irmandade terá agora de mudar. No início do Budismo, tratava-se de uma congregação de monges sem lar que se sujeitavam a um determinado conjunto de regras de vida ascéticas. Nisto, o Budismo era uma posse exclusiva da elite, e o público geral ou grupo Upasaka, que aceitava a Fórmula do Triplo Refúgio, era uma espécie de apêndice à Irmandade regular ou profissional.

Quando o Budismo estava ainda no seu primeiro estádio de desenvolvimento, mesmo as monjas (*bhikshuṇī*) não eram autorizadas a entrar na comunidade; o Buda recebeu-as apenas após grande

relutância, a profetizar que o Budismo viveria agora apenas metade da sua vida normal. Podemos facilmente ver, a partir deste facto, que o ensinamento do Buda e a doutrina da Iluminação foram feitos para ser praticados e realizados apenas entre classes limitadas de pessoas.

Embora o Buda considerasse os vários elementos da sua congregação com perfeita imparcialidade, sem nutrir preconceitos quanto às suas distinções sociais, raciais e outras, o pleno benefício do seu ensinamento não podia estender-se além das fronteiras monásticas.

Se nele não existia nada que pudesse beneficiar a humanidade em geral, este exclusivismo era naturalmente de esperar. Mas a doutrina da Iluminação era algo que não podia ser mantido assim prisioneiro, continha muitas coisas em si que iriam transbordar todas as limitações que lhe foram impostas.

5. *Zen* e *Dhyāna*

O termo *Zen* (*Ch'an* em chinês) é uma forma abreviada de *Zenna* ou *Ch'anna,* que é a transliteração chinesa de *dhyāna* ou *jhāna*. Apenas por este facto, torna-se evidente que o *Zen* tem imenso a ver com esta prática, realizada desde os primeiros dias do Buda e, na verdade, desde o início da cultura indiana. *Dhyāna* traduz-se geralmente em inglês por meditação e, de um modo geral, a ideia consiste em meditar sobre uma verdade, religiosa ou filosófica, de modo a que esta seja totalmente compreendida e profundamente gravada na consciência interior. Pratica-se isto num local sossegado, longe do ruído e da confusão do mundo. As alusões a este procedimento abundam na literatura indiana; e "sentar-se sozinho num lugar tranquilo e dedicar-se exclusivamente à meditação" é a frase que se encontra por todo o lado nos *Āgamas*.

A seguinte conversa entre Sandhana, um budista, e Nigrodha, um asceta, registada no *Udumbarika Sīhanada Suttanta*,[35] lança muita luz sobre o hábito do Buda. Diz Sandhana: "Mas o Excelso frequenta os recônditos solitários e remotos da floresta, onde quase não há ruído nem som, onde sopram as brisas das pastagens, locais que todavia

ficam ocultos aos olhos dos homens, adequados para a comunhão íntima." A isto, o asceta errante responde: "Olhe bem, pai de família, sabe com quem o Samana Gotama fala?

[35] A este respeito, talvez não seja descabido dizer uma palavra sobre o que é conhecido no Budismo como o "ato de nenhum esforço ou nenhum propósito" (*anābhogacaryā*) ou "os votos originais de nenhum propósito" (*anābhogapranidhāna*. Isto corresponde, se bem ajuízo, à ideia cristã de não deixar que a mão direita saiba o que a mão esquerda faz. Quando o espírito alcança a realidade da iluminação e, em resultado disso, é minuciosamente purificado de todas as máculas, intelectuais e afetivas, torna-se tão perfeito que tudo o que faz é puro, desinteressado e conducente ao bem-estar do mundo. Enquanto estivermos conscientes dos esforços que fazemos na tentativa de superar os nossos impulsos e paixões egoístas, há uma mácula de constrangimento e artificialidade que interfere com a inocência e a liberdade espirituais; e o amor, que é a virtude nativa de um espírito iluminado, não pode desenvolver tudo o que nele está implícito e se destina a ser exercido para a sua própria preservação. Os "votos originais" são o conteúdo do amor e começam a operar, *anabhoga* (sem propósito), apenas quando a iluminação é verdadeiramente criativa. É aqui que a vida religiosa difere da mera moralidade, é aqui que a mera enunciação da Lei da Origem (*pratītya-samutpāda*) não constitui a vida budista, e é aqui que o Budismo Zen mantém a sua razão de existir contra o pretenso positivismo do Hīnayāna e contra o pretenso niilismo da escola Prajñā-pāramitā.

Com quem mantém conversação? Através do convívio com quem alcança a lucidez na sabedoria? A visão do Samana Gotama está arruinada pelo seu hábito de isolamento. Ele não se sente à vontade para conduzir uma assembleia. Não tem prontidão na conversação. Por isso, mantém-se afastado dos outros em locais solitários. Tal como uma vaca caolha que, ao andar em círculos, segue apenas os caminhos da periferia, assim é o Samana Gotama."

Lê-se também no *Sāmañña-phala Sutta*:[35] "Então, o mestre deste tão excelente corpo de preceitos morais, dotado deste tão excelente domínio sobre os sentidos, provido desta tão excelente atenção e posse de si, cheio deste tão excelente contentamento,

escolhe algum local solitário para descansar no seu caminho — nos bosques, ao pé de uma árvore, na encosta de uma colina, numa ravina de montanha, numa caverna rochosa, num cemitério ou num monte de palha em campo aberto. E, regressando ali após a sua ronda de esmola, senta-se, concluída a refeição, de pernas cruzadas, mantendo o corpo ereto e a inteligência alerta, concentrado."

Além disso, nos dias do Buda, a realização de milagres e as discussões sofísticas parecem ter sido a principal ocupação dos ascetas, dos errantes e dos metafísicos bramaneses. O Buda era, por isso, frequentemente instado a participar nos debates sobre questões filosóficas e também a realizar prodígios para fazer com que as pessoas aceitassem o seu ensinamento. O comentário de Nigrodha sobre o Buda mostra de forma conclusiva que este desaprovava grandemente o raciocínio vazio, dedicando-se a coisas práticas e produtoras de resultados, bem como que se empenhava sempre seriamente na meditação longe do mundo. Quando Chien-ku, filho de um comerciante abastado de Nālandā, pediu ao Buda que desse uma ordem aos seus discípulos e os fizesse realizar prodígios em benefício dos habitantes da cidade, o Buda recusou categoricamente, dizendo: "Os meus discípulos são instruídos a sentar-se na solidão, tranquilamente, e a meditar seriamente no Caminho. Se tiverem algo de meritório, que o ocultem, mas se tiverem falhas, que as confessem."[36]

[36] *Dialogues of the Buddha*, Part III, p. 35.

Um apelo ao entendimento analítico nunca é suficiente para compreender a fundo o caráter íntimo de uma verdade, especialmente quando se trata de uma verdade religiosa, nem a mera compulsão por uma força externa é adequada para provocar em nós uma transformação espiritual. É necessário experienciarmos na nossa consciência mais profunda tudo o que está implícito numa doutrina, para sermos capazes não apenas de a compreender, mas de a pôr em prática. Não haverá, então, discrepância entre o conhecimento e a vida.

O Buda sabia disto perfeitamente e esforçou-se por produzir conhecimento a partir da meditação; isto é, fazer com que a sabedoria crescesse da experiência pessoal e espiritual. O caminho budista para a libertação consistia, portanto, numa disciplina tríplice: regras morais (*śīla*), tranquilização (*samādhi*) e sabedoria (*prajñā*). Através de *Śīla*, a conduta regula-se externamente; através de *Samādhi*, alcança-se a quietude; e através de *Prajñā*, ocorre a verdadeira compreensão. Daí a importância da meditação no budismo.

Que esta disciplina tríplice constituía uma das características mais marcantes do budismo desde os seus primórdios é bem atestado pelo facto de a seguinte fórmula, colhida do *Mahāparinibbāna-Sutta*, ser repetidamente mencionada no *Sūtra* como se fosse um tema frequentemente discutido pelo Buda para a edificação dos seus seguidores: "Tal e tal é a conduta reta (*śīla*); tal e tal é a contemplação fervorosa (*samādhi*); tal e tal é a inteligência (*prajñā*). Grande se torna o fruto, grande a vantagem do intelecto quando este se rodeia de contemplação fervorosa. O espírito rodeado de inteligência liberta-se inteiramente das intoxicações (*āśrava*); isto é, da intoxicação da sensualidade (*kāma*), da intoxicação do devir (*bhāva*), da intoxicação da ilusão (*dṛishti*) e da intoxicação da ignorância (*avidyā*)."[37]

[37] *Ibid.*, Part I, p. 82.

Samādhi e *dhyāna* são, em grande medida, sinónimos e intercambiáveis, mas, em termos estritos, *samādhi* é um estado psicológico realizado através do exercício de *dhyāna*. Este último é o processo e o primeiro é a meta. As escrituras budistas fazem referência a muitíssimos *samādhis* e, antes de proferir um sermão, o Buda entra geralmente num *samādhi*,[38] mas nunca, creio eu, num *dhyāna*. Este último pratica-se ou exercita-se.

[38] O texto páli que corresponderá a este Sūtra chinês no *Dīrgha-Āgama* é o *Kevaddha Sutta*, mas a passagem aqui citada está em falta. Ver também o *Lohicca* (*Lou-chê*) e o *Sāmañña-phala* nos *Āgamas* chineses, nos quais o Buda relata quão essencial é a vida de um eremita para a realização da iluminação e para a destruição das paixões malignas.

Aplicação constante, concentração fervorosa e vigilância atenta — sem isto, nunca se espera que os budistas alcancem o fim das suas vidas.

Contudo, frequentemente na China, *dhyāna* e *samādhi* combinam-se para formar uma única palavra, *Ch'an-ting*, que significa um estado de quietude alcançado pelo exercício da meditação ou *dhyāna*. Existem alguns outros termos análogos a estes dois que se encontram na literatura budista, bem como noutros sistemas religiosos indianos. São eles *Saṁpatti* (reunião), *Samāhita* (recolhimento dos pensamentos), *Śamatha* (tranquilização), *Cittaikāgratā* (concentração), *Dṛishtadharma-sukha-vihāra* (permanência na dita da Lei percebida), *Dhāraṇi* ou *Dhāraṇa* (abstração), etc. Todos eles se ligam à ideia central de *dhyāna*, que consiste em tranquilizar a turbulência das paixões afirmativas de si e provocar um estado de identidade absoluta no qual a verdade se realiza na sua interioridade; isto é, um estado de Iluminação. A tendência analítica dos filósofos também se manifesta nisto quando distinguem quatro ou oito tipos de *dhyāna*.[39]

[39] A tradução é de Rhys Davids, que afirma na nota de rodapé: "A palavra que aqui traduzi por 'contemplação fervorosa' é *Samādhi*, que ocupa nos Cinco Nikāyas uma posição muito semelhante à que a fé ocupa no Novo Testamento; e esta secção mostra que a importância relativa de *Samādhi*, *Paññā* e *Śīla* desempenhou um papel no Budismo primitivo tal como a distinção entre fé, razão e obras desempenhou mais tarde na teologia ocidental. Seria difícil encontrar uma passagem na qual a visão budista da relação destas ideias conflituosas seja exposta com maior beleza de pensamento ou igual concisão de forma." Mas por que haveriam de ser conflituosas?

O primeiro *dhyāna* é um exercício no qual se faz o espírito concentrar-se num único assunto até que todos os elementos afetivos grosseiros desapareçam da consciência, exceto os sentimentos serenos de alegria e paz. Mas o intelecto permanece ativo, o julgamento e a reflexão operam sobre o objeto de contemplação. Quando estas operações intelectuais também se aquietam e o espírito se concentra simplesmente num ponto, diz-se que se alcançou o segundo *dhyāna*, mas os sentimentos de alegria e paz ainda se encontram presentes.

No terceiro estádio de *dhyāna*, obtém-se uma serenidade perfeita à medida que a concentração se torna mais profunda, mas as atividades mentais mais subtis não desapareceram e, ao mesmo tempo, subsiste um sentimento jubiloso. Quando se atinge o quarto e último estádio, até este sentimento de fruição de si desaparece, e o que predomina agora na consciência é a perfeita serenidade da contemplação.

Todos os fatores intelectuais e emocionais propensos a perturbar a tranquilidade espiritual são sucessivamente controlados, e o espírito, em absoluto sossego, permanece absorvido na contemplação. Nisto ocorre um equilíbrio totalmente ajustado entre *Śamatha* e *Vipassanā*; isto é, entre a tranquilização ou cessação e a contemplação.

Em toda a disciplina budista, procura-se sempre esta harmonia. Pois quando o espírito se inclina para qualquer um dos lados, torna-se ou demasiado pesado (*styāna*) ou demasiado leve (*auddhitya*), ou demasiado torporoso na atividade mental ou demasiado entregue à contemplação. O exercício espiritual deve avançar sem entraves de qualquer uma das tendências; deve atingir o caminho do meio.

Existem ainda quatro estádios de *dhyāna* chamados *Arūpavimoksha*, praticados por aqueles que passaram além do último estádio de *dhyāna*. O primeiro consiste em contemplar a infinidade do espaço, sem a perturbação da multiplicidade da matéria; o segundo incide sobre a infinidade da consciência, por oposição ao primeiro; o terceiro visa ir ainda mais além da distinção entre espaço e pensamento; e o quarto consiste em eliminar até esta consciência da não distinção, de modo a ficar totalmente livre de qualquer vestígio de intelecção analítica.

Além destes oito exercícios de *Samāpatti* ("reunião"), assim chamados tecnicamente, o Buda refere por vezes uma outra forma de meditação, considerada distintamente budista. Esta contrasta de forma mais ou menos definida com as anteriores por não ser tão exclusivamente intelectual, mas em parte afetiva, dado que visa colocar um ponto final na operação de *Saṁjñā* (pensamento) e *Vedita*

(sensação); isto é, dos elementos essenciais da consciência. É quase um estado de morte, de extinção total, exceto pelo facto de quem se encontra neste *dhyāna* possuir vida, calor e os órgãos dos sentidos em perfeitas condições. No entanto, em termos práticos, torna-se difícil distinguir este *Nirodha-vimoksha* (libertação pela cessação) do último estádio da meditação *Āruppa* (ou *Arūpa*), pois em ambos a consciência deixa de funcionar, mesmo nos seus atos mais simples e fundamentais.

[42] Por exemplo, os dez temas para meditação são: Buda, Dharma, Sangha, Moralidade, Caridade, Céu, Serenidade, Respiração, Impermanência e Morte. Os cinco temas de tranquilização são: Impureza, Compaixão, Respiração, Origem e Buda. Os quatro temas de recordação são: Impureza do Corpo, Males dos Sentidos, Mudança Constante do Pensamento e Transitoriedade da Existência.

Seja como for, torna-se evidente que o Buda, à semelhança dos outros líderes de pensamento indianos, se esforçou por fazer com que os seus discípulos realizassem em si mesmos o conteúdo da Iluminação por meio de *dhyāna*, ou concentração. Foram assim levados a progredir gradualmente, desde um exercício comparativamente simples até ao estádio mais elevado de concentração, no qual o dualismo do Um e do Múltiplo desaparecia, até ao ponto de uma cessação total da atividade mental. À parte estes exercícios espirituais gerais, o Buda, em várias ocasiões, instou os seus seguidores a meditar em objetos[40] que os tornassem senhores das suas paixões perturbadoras e dos seus emaranhados intelectuais.

[40] Cem e oito *samādhis* são enumerados no *Mahāvyutpatti*. Noutros locais lemos sobre "inumeráveis *samādhis*". Os indianos têm sido grandes mestres neste exercício, e muitos feitos espiritualistas admiráveis são frequentemente relatados.

Seja como for, torna-se evidente que o Buda, à semelhança dos outros líderes de pensamento indianos, se esforçou por fazer com que os seus discípulos realizassem em si mesmos o conteúdo da Iluminação por meio de *dhyāna*, ou concentração. Foram assim levados a progredir gradualmente, desde um exercício

comparativamente simples até ao estádio mais elevado de concentração, no qual o dualismo do Um e do Múltiplo desaparecia, até ao ponto de uma cessação total da atividade mental. À parte estes exercícios espirituais gerais, o Buda, em várias ocasiões, instou os seus seguidores a meditar em objetos [41] que os tornassem senhores das suas paixões perturbadoras e dos seus emaranhados intelectuais.

[41] Essa série de *dhyānas* foi também adotada pelos budistas, especialmente pelos hinayanistas. Não há dúvida de que a conceção mahayana de *dhyāna* deriva ou, antes, se desenvolveu a partir deles, e o quanto difere dos *dhyānas* do Hīnayāna ver-se-á mais adiante, conforme avançarmos. A descrição detalhada destes *dhyānas* é dada nos *Āgamas*; ver, por exemplo, o *Sāmañña-phala Sutta*, no qual os frutos da vida de um eremita são discutidos. Estes exercícios mentais não eram estritamente budistas, eram ensinados e praticados mais ou menos por todos os filósofos e mendicantes indianos. O Buda, contudo, não se sentiu satisfeito com eles, porque não trariam o resultado que ele estava tão ansioso por obter; isto é, não eram conducentes à iluminação. Esta foi a razão pela qual deixou os seus dois antigos mestres, Arada e Udraka, sob a orientação dos quais iniciou a sua vida sem teto.

[42] Por exemplo, os dez temas para meditação são: Buda, Dharma, Sangha, Moralidade, Caridade, Céu, Serenidade, Respiração, Impermanência e Morte. Os cinco temas de tranquilização são: Impureza, Compaixão, Respiração, Origem e Buda. Os quatro temas de recordação são: Impureza do Corpo, Males dos Sentidos, Mudança Constante do Pensamento e Transitoriedade da Existência.

Podemos agora ver como o *Zen* se desenvolveu a partir deste sistema de exercícios espirituais. O *Zen* adotou a forma externa de *dhyāna* como o método mais prático para realizar o fim que tinha em vista, mas, quanto ao seu conteúdo, o *Zen* possuiu a sua própria maneira de interpretar o espírito do Buda. O *Dhyāna* praticado pelos budistas primitivos não estava em total harmonia com o objetivo do budismo, que não é outro senão a obtenção da Iluminação e a sua demonstração na vida quotidiana de cada um.

Acabar com a consciência de modo a que nada perturbe a serenidade espiritual era um estado de espírito demasiado negativo

para ser procurado por aqueles que aspiravam, de todo, a desenvolver o conteúdo positivo da própria mente iluminada do Buda. A tranquilização não era o verdadeiro fim de *dhyāna*, nem o facto de se estar absorvido num *samādhi* constituía o objetivo da vida budista. A Iluminação devia ser encontrada na própria vida, nas suas expressões mais plenas e livres, e não na sua cessação.

O que fez com que o Buda passasse toda a sua vida em peregrinação religiosa? O que o moveu a sacrificar o seu próprio bem-estar, na verdade toda a sua vida, em prol das suas criaturas semelhantes? Se *dhyāna* não tivesse um objetivo positivo a não ser pacificar as paixões e desfrutar da absorção no inconsciente, por que razão deixou o Buda o seu assento sob a árvore Bodhi e veio para o mundo? Se a Iluminação fosse meramente un estado negativo de cessação, o Buda não encontraria em si nenhum impulso que o instasse a esforçar-se em benefício dos outros. Os críticos esquecem por vezes este facto quando tentam compreender o budismo simplesmente como um sistema de ensinamento registado nos *Āgamas* e na literatura budista páli.

Como afirmei anteriormente, o budismo é também um sistema construído pelos seus discípulos sobre a personalidade do próprio Buda, no qual o espírito do Mestre se afirma de forma mais definitiva. E é isto que o *Zen* tem tentado fazer à sua maneira — desenvolver a ideia da Iluminação de forma mais profunda, positiva e abrangente através da prática de *dhyāna* e em conformidade com o espírito do budismo geral, no qual a vida, purgada dos seus impulsos cegos e santificada por uma visão dos seus valores reais, se afirmará.

6. O *Zen* e o *Laṅkāvatāra*

Dos muitos *Sūtras* introduzidos na China desde o século I d.C., aquele em que os princípios do *Zen* se expõem de forma mais expressa e direta do que em quaisquer outros, pelo menos dos que existiam no tempo de Bodhidharma, é o *Laṅkāvatāra Sūtra*. O *Zen*, como os seus seguidores justamente afirmam, não baseia a sua autoridade em

nenhuns documentos escritos, mas apela diretamente à mente iluminada do Buda.

Recusa-se a ter algo a ver com o formalismo em todos os seus modos variados; até mesmo os *Sūtras* ou todos os vestígios literários ordinariamente considerados sagrados e vindos diretamente da boca do Buda são olhados de cima, como já vimos, por não tocarem nos factos interiores do *Zen*. Daí a sua referência ao diálogo místico entre o Iluminado e Mahākāśyapa sobre um ramo de flores. No entanto, Bodhidharma, o fundador do *Zen* na China, entregou o *Laṅkāvatāra* ao seu primeiro discípulo chinês, Hui-k'ê, como a única literatura existente na época na China na qual se ensinavam os princípios do *Zen*.

Quando o *Zen* enfatiza incondicionalmente a experiência imediata de cada um como o facto final sobre o qual se estabelece, pode perfeitamente ignorar todas as fontes escriturais como totalmente desnecessárias para a sua verdade; e, com base neste princípio, os seus seguidores negligenciaram por completo o estudo do *Laṅkāvatāra*. Mas para justificar a posição do *Zen* perante aqueles que ainda não o compreenderam e que, no entanto, desejam aprender algo a seu respeito, pode citar-se uma autoridade externa e recorrer-se a argumentos conceptuals em perfeita harmonia com a sua verdade. Foi por isso que Dharma selecionou este *Sūtra* entre os muitos que existiam na China no seu tempo. Devemos aproximar-nos do *Laṅkāvatāra* com esta disposição de espírito.

Existem três traduções chinesas do *Sūtra* ainda existentes. Houve uma quarta, mas perdeu-se. A primeira, em quatro volumes, produziu-se durante a dinastia Lu-Sung (443 d.C.) por Guṇabhadra; a segunda, em dez volumes, provém da pena de Bodhiruci, da dinastia Yüan-Wei (513 d.C.); e a terceira, em sete volumes, é de Śikshānanda, da dinastia T'ang (700 d.C.). Esta última mencionada é a mais fácil de compreender e a primeira a mais difícil; e foi esta, a mais difícil, que Dharma entregou ao seu discípulo Hui-k'ê por conter a "essência da mente". Na forma e no conteúdo, esta tradução reflete o texto mais

antigo do *Sūtra*, e sobre ela se escreveram todos os comentários de que dispomos atualmente no Japão.

As características especiais deste *Sūtra*, que o distinguem dos outros escritos do *Mahāyāna*, são, para referir as mais notáveis: primeiro, que o assunto não se desenvolve sistematicamente como na maioria dos outros *Sūtras*, mas todo o livro constitui uma série de notas de vários comprimentos; segundo, que o *Sūtra* se apresenta desprovido de todos os fenómenos sobrenaturais, mas repleto de profundas ideias filosóficas e religiosas relativas ao ensinamento central do *Sūtra*, as quais são muito difíceis de compreender, devido à concisão da expressão e à natureza abstrusa do assunto; terceiro, que assume a forma de diálogos exclusivos entre o Buda e o Bodhisattva Mahāmati, enquanto nos outros *Sūtras* do *Mahāyāna* as figuras principais são geralmente em maior número além do próprio Buda, que se lhes dirige por sua vez; e, por último, que não contém nenhuns *Dhāraṇīs* ou *Mantrams* — essas fórmulas e sinais místicos a que se supõe um poder miraculoso. Estas singularidades bastam para fazer com que o *Laṅkāvatāra* ocupe uma posição única em toda a tradição da escola *Mahāyāna*.

Nesta caracterização do *Laṅkāvatāra Sūtra*, refiro-me ao primeiro texto chinês de Guṇabhadra. Os dois posteriores possuem três novos capítulos adicionais: um dos quais, formando o primeiro capítulo, constitui uma espécie de introdução a todo o *Sūtra*, fornecendo a ideia principal do que se discute no corpo do próprio texto; os restantes dois encontram-se anexados ao fim. Destes, um é uma breve coleção de *Dhāraṇīs* e o outro, que é a conclusão, conhece-se como o capítulo *Gāthā*, escrito inteiramente em verso, o qual resume o conteúdo de todo o *Sūtra*. Não possui, contudo, nenhum parágrafo que constitua o "final regular" no qual toda a congregação se une no louvor ao Buda e na garantia de cumprir as suas instruções. Não restam dúvidas de que estes três novos capítulos são um desenvolvimento posterior.

A tese principal do *Laṅkāvatāra Sūtra* é o conteúdo da Iluminação; isto é, a própria experiência interior do Buda (*pratyātmagati*) a respeito da grande verdade religiosa do budismo

Mahāyāna. A maioria dos leitores do *Sūtra* falhou singularmente em ver isto, e defende que este explica principalmente os Cinco Dharmas, as Três Características da Realidade (*svabhāva*), os Oito Tipos de Consciência (*vijñāna*) e as Duas Formas de Não-Eu (*nairātmya*).

É verdade que o *Sūtra* reflete a escola psicológica do budismo defendida por Asaṅga e Vasubandhu, quando, por exemplo, se refere ao *Ālayavijñāna* como o recetáculo de todas as sementes cármicas; mas tais e outras referências, de facto, não constituem o pensamento central do *Sūtra*, servem apenas para explicar o "nobre entendimento da experiência interior do Buda" (*pratyātmāryajñāna*).

Portanto, quando Mahāmati termina o louvor às virtudes do Buda perante toda a assembleia no cume do Monte Laṅkā, o Buda mostra-se bastante definitivo na sua declaração sobre o tema principal do seu discurso neste *Sūtra*. No entanto, citemos primeiro o cântico do Bodhisattva Mahāmati, visto que resume de maneira concisa e definida todos os aspetos essenciais do budismo *Mahāyāna* e dado que, ao mesmo tempo, ilustra a minha afirmação relativa à união da Iluminação e do Amor.

O hino reza da seguinte forma:

"Quando examinas o mundo com a tua sabedoria e compaixão, este parece-te como a flor etérea, da qual não podemos dizer se é criada ou se desvanece, pois as categorias do ser e do não-ser lhe são inaplicáveis.

Quando examinas todas as coisas com a tua sabedoria e compaixão, elas assemelham-se a visões, situam-se além do alcance da mente e da consciência, pois as categorias do ser e do não-ser lhes são inaplicáveis.

Quando examinas o mundo com a tua sabedoria e compaixão, este assemelha-se eternamente a um sonho, do qual não podemos dizer se é permanente ou se está sujeito à destruição, pois as categorias do ser e do não-ser lhe são inaplicáveis.

No *Dharmakāya*, cuja natureza própria é uma visão e um sonho, o que há para louvar? A existência real verifica-se onde não surge nenhum pensamento de natureza e de não-natureza.

Aquele cuja aparência se situa além dos sentidos e dos objetos dos sentidos, não podendo ser visto por eles ou neles — como se lhe poderia predicar louvor ou censura, ó Muni?

Com a tua sabedoria e compaixão, que na verdade desafiam todas as qualificações, compreendes a natureza desprovida de eu das coisas e das pessoas, e encontras-te eternamente limpo das paixões malignas e do impedimento do conhecimento.

Não te desvaneces no *Nirvāṇa*, nem o *Nirvāṇa* habita em ti; pois ele transcende o dualismo do iluminado e da iluminação, bem como as alternativas do ser e do não-ser.

Aqueles que veem o Muni tão sereno e além do nascimento, desprendem-se dos desejos sofreguidões e permanecem imaculados nesta vida e depois."

Após isto, diz o Buda: "Ó vós, filhos do Jina, interrogai-me sobre tudo o que tiverdes vontade de perguntar. Vou falar-vos sobre o estado do meu alcance interior (*pratyātmagatigocaram*)." Isto é conclusivo, nada resta para discussão a respeito do tema do *Laṅkāvatāra*. Os cinco Dharmas, as três Características, etc., são mencionados apenas no decorrer da exposição do Buda sobre a matéria principal.

As duas traduções posteriores, que, como se mencionou anteriormente, contêm alguns capítulos adicionais, dividem-se regularmente, uma em dez e a outra em dezoito capítulos, enquanto a mais antiga, de Guṇabhadra, possui apenas um título de capítulo para todo o livro: "A Essência de todas as Palavras do Buda". O primeiro capítulo adicional que não se encontra no texto de Guṇabhadra é notável por apresentar as linhas gerais de todo o *Sūtra* sob a forma de um diálogo entre o Buda e Rāvana, Senhor dos Yakshas, na Ilha de Laṅkā.

Quando o Buda, saindo do palácio do Nāga, avista o castelo de Laṅkā, sorri e observa que este fora o local onde todos os Budas do passado pregaram a respeito do excelente entendimento da Iluminação realizado na sua consciência interior, o qual se situa além da análise da lógica e não constitui o estado de espírito alcançável pelo *Tirthya, Śrāvaka* ou *Pratyekabuddha*. O Buda acrescenta então que, por esta razão, o mesmo Dharma será proposto a Rāvana, Senhor dos Yakshas. Em resposta a isto, este último, prestando todos os tipos de oferendas valiosas ao Buda, canta em louvor da sua visão e virtudes: "Ó Senhor, instrui-me no teu sistema de doutrina que se baseia na natureza própria da mente, instrui-me na doutrina do não-eu, livre de preconceitos e de impurezas, a doutrina que se revela na tua consciência mais íntima."

Na conclusão deste capítulo, o Buda reafirma a sua doutrina da realização interior, que é a Iluminação: "É como ver a própria imagem num espelho ou na água, é como ver a própria sombra à luz da lua ou de uma lâmpada, e é ainda como ouvir a própria voz ecoar no vale: à medida que um homem se agarra às suas próprias suposições falsas, discrimina erroneamente entre a verdade e a falsidade, e, por conta desta falsa discriminação, falha em ir além do dualismo dos opostos; na verdade, acalenta a falsidade e não pode alcançar a tranquilidade. Por tranquilidade entende-se a unicidade de propósito (o ou unidade das coisas), e por unicidade de propósito entende-se a entrada no mais excelente *samādhi,* por meio do qual se produz o estado de nobre entendimento da realização de si, que é o recetáculo da condição de Tathāgata (*tathāgatagarbha*)."

A partir destas citações, podemos facilmente ver por que razão Bodhidharma recomendou este *Sūtra* para a leitura especial dos seus discípulos do *Zen*. Mas, a fim de impressionar ainda mais o leitor com a grande importância do *Laṅkāvatāra Sūtra* no estudo histórico do *Zen* na Índia e na China, cito mais algumas passagens que mostram como o ensinamento da realização de si se desenvolve no *Sūtra*.

De acordo com o autor, a *anuttara-samyak-sambodhi* alcançada pelo Muni dos Śākyas, pela qual ele se tornou o Buda, é realizável

através da transcendência das ideias de ser e de não-ser (*nāsy-asti-vikalpa*). Sendo este o erro fundamental — este acalentar do dualismo —, deve ser eliminado como o primeiro passo necessário para atingir o estado de realização de si. O erro provém de não se perceber a verdade de que todas as coisas são vazias (*śūnya*), não criadas (*anutpāda*), não dualísticas (*advaya*) e não possuem caracteres individualistas imutáveis (*niḥsvabhāvalakshaṇa*).

Por vazio das coisas entende-se principalmente que, sendo a sua existência tão profundamente condicionada de forma mútua, em lado nenhum se obtém a falsa noção de uma individualidade distintiva, e que, quando a análise se leva à sua consequência lógica, nada existe que separe um objeto de outro de forma definitiva; por isso diz o *Sūtra*: "*Sva-para-ubhaya-abhāvāt*" (não existe nem um, nem outro, nem ambos). Em segundo lugar, as coisas são não criadas porque não são criadas por si mesmas, nem são criadas por um agente externo.

Em terceiro lugar, como a sua existência se condiciona reciprocamente, uma conceção dualística do mundo não é a definitiva e, assim, constitui um erro, devido a esta discriminação errada (*vikalpa*), procurar o *Nirvāṇa* fora do *Saṁsāra* (nascimento e morte) e o *Saṁsāra* fora do *Nirvāṇa*. Em quarto lugar, este princípio de mutualidade significa a negação da individualidade como realidade absoluta, pois nada existe na existência que mantenha absolutamente a sua individualidade situando-se acima de todas as condições de relatividade ou de devir mútuo — de facto, o ser é devir.

Por estas razões, podemos realizar a verdade da Iluminação apenas transcendendo a primeira condição de intelecção, que é, de acordo com o *Laṅkāvatāra, Parikalpa* ou *Vikalpa* (discriminação). O aviso contra este *Vikalpa*, que é a tendência analítica da mente ou, podemos dizer, a disposição fundamentalmente dualística da consciência, constitui o refrão constante do *Sūtra*, enquanto, por outro lado, nunca se esquece de enfatizar a importância da realização de si, que se alcança superando esta tendência fundamental.

Ao transcender assim a condição intelectual, realiza-se *Paramārthasatya*, que é a verdade última, e que subjetivamente constitui *Pratyātmajñāna*; é também a lei eternamente permanente do universo (*paurāṇasthitidharmatā*). Esta verdade realizada interiormente possui muitos nomes, conforme se encara nas várias relações que mantém com as atividades humanas — morais, espirituais, intelectuais, práticas e psicológicas. *Bodhi* é iluminação e utiliza-se mais geralmente, tanto na literatura *Mahāyāna* como na *Hīnayāna*, para designar a mente na qual a Ignorância se encontra completamente apagada; *Tathatā* (identidade) ou *Bhūtatā* (realidade) é metafísica.

O *Nirvāṇa* concebe-se como um estado espiritual no qual todo o tumulto passional se aquieta; *Tathāgatagarbha* é mais psicológico do que ontológico; *Citta* utiliza-se como pertencente à série de termos mentais tais como *Manas*, *Manovijñāna* e outros *Vijñānas*, e nem sempre é sinónimo de *Bodhi* ou *Pratyātmajñāna*, a menos que se qualifique com adjetivos de pureza; *Śūnyatā* é um termo negativo e distintivamente epistemológico, e os estudiosos budistas, especialmente da escola *Prajñāpāramitā*, mostraram-se bastante apreciadores deste termo, verificando-se que o *Laṅkāvatāra* também se entregou ao uso do mesmo. Escusa de se dizer, contudo, que estes sinónimos são úteis apenas como marcos indicadores que mostram o caminho para o conteúdo da realização de si.

Além destes, possuímos duas ou três frases repetidas com muita frequência para caracterizar a ideia central do texto *Mahāyāna*. De facto, quando o significado destas frases se apreende em conjunto com o discurso psicológico sobre o *Citta* e o *Vijñāna*, toda a filosofia do *Zen*, tal como se expõe no *Sūtra*, se torna transparente, e também com ela a tendência geral do pensamento *Mahāyāna*.

As frases são: "*Vāg-vikalpa-ahita*", ou "*vāg-akshara-prativikalpanaṁ vinihata*", ou "*śāśvata-uccheda-sad-asad-dṛishṭi-vivarjita*". Com estas o leitor é saudado mui frequentemente no *Sūtra*. A primeira e a segunda frase significam que o conteúdo interior do nobre entendimento se situa além do alcance das palavras e do

raciocínio analítico, e a terceira frase diz que a verdade última não se encontra no eternalismo, no niilismo, no realismo ou no não-realismo.

O *Sūtra* por vezes vai ao ponto de afirmar isto: "Ó Mahāmati, é porque os *Sūtras* são pregados a todos os seres de acordo com os seus modos de pensar que não acertam no alvo no que diz respeito ao verdadeiro sentido; as palavras não podem restabelecer la verdade como ela é. É como uma miragem, iludidos pela qual os animais fazem um julgamento erróneo quanto à presença de água onde na realidade não existe nenhuma; da mesma forma, todas as doutrinas nos *Sūtras* destinam-se a satisfazer a imaginação das massas, não revelam a verdade que é o objeto do nobre entendimento. Portanto, ó Mahāmati, conforma-te com o sentido e não te absorvas em palavras e doutrinas."[43]

[43] *Laṅkāvatāra*, Edição de Nanjō, p. 77.

O desígnio destes adjetivos e frases é que nenhuma interpretação conceptual é possível da Iluminação ou da realização de si, e que a realização deve emanar da própria consciência interior de cada um, de forma independente do ensinamento escritural ou da ajuda de outrem. Pois tudo o que se requer para guiar alguém à obtenção de *Pratyātmāryajñāna* se encontra dentro de si próprio, só que num estado de confusão devido a julgamentos errados (*vikalpa*) acalentados e infundidos (*vāsanā*) na mente desde tempos sem início.

Exige uma confirmação ou transmissão direta e pessoal por parte dos Budas, mas mesmo estes últimos são incapazes de nos despertar para o estado excelso da Iluminação, a menos que nós próprios concentremos os nossos esforços espirituais na obra da libertação de si. Portanto, a meditação (*dhyāna*) recomenda-se no *Sūtra* como o meio de atingir a verdade mais recôndita da consciência.

A ideia de *dhyāna* conforme se explica no *Laṅkāvatāra*, contudo, difere daquilo que geralmente conhecemos na literatura *Hīnayāna* [44] — isto é, daqueles tipos de *dhyāna* mencionados na parte anterior deste ensaio. O *Sūtra* distingue quatro *dhyānas*: o primeiro pratica-se pelos não instruídos (*bālopacārika*), tais como os *Śrāvakas*,

Pratyekabuddhas e devotos do *Yoga*. Foram instruídos na doutrina do *anātman* e, considerando o mundo como impermanente, impuro e produtor de dor, seguem persistentemente estes pensamentos até realizarem o *samādhi* da extinção do pensamento.

[44] Existe contudo um Sūtra no *Saṁyukta Āgama*, fas. XXXIII, p. 93b (*Aṅguttara-Nikāya*, XI, 10), que trata do verdadeiro *dhyāna* (*ājānāyajhaña*), o qual se deve distinguir do *dhyāna* não treinado (*khaluṅkajhaña*). Este último é comparado a um cavalo mal disciplinado (*khaluṅka*) mantido na estrebaria, que em nada pensa sobre os seus deveres, mas apenas na forragem de que vai usufruir. De forma semelhante, o *dhyāna* nunca pode ser praticado com sucesso por aqueles que realizam o exercício meramente para a satisfação dos seus objetivos egoístas; pois tais pessoas nunca chegarão a compreender a verdade tal como ela é. Se a emancipação e o verdadeiro conhecimento são desejados, a ira, a sonolência, a preocupação e a dúvida devem ser eliminadas, e então o *dhyāna* pode ser alcançado — aquele que não depende de nenhum dos elementos, nem do espaço, nem da consciência, nem do nada, nem da inconcebilidade — o *dhyāna* que não está dependente deste mundo ou daquele mundo ou dos corpos celestes, nem de ouvir, ver, recordar ou reconhecer — o *dhyāna* que não está dependente das ideias de apego ou de busca — o *dhyāna* que não está em conformidade com o conhecimento ou com a contemplação. Este "verdadeiro *dhyāna*", portanto, tal como é descrito neste Sūtra nos *Nikāyas*, pertence mais ao Mahāyāna do que ao chamado Hīnayāna.

O segundo *dhyāna* designa-se "exame do sentido" (*artha-pravicaya*), pelo qual se entende um exame intelectual de afirmações ou proposições, budistas ou não budistas, tais como "Cada objeto possui as suas marcas individuais", "Não existe um *Ātman* pessoal", "As coisas são criadas por um agente externo" ou "As coisas são determinadas mutuamente"; e, após o exame destes temas, o praticante deste *dhyāna* volta o seu pensamento para a ausência de eu nas coisas (*dharmanairātmya*) e para os traços característicos dos vários estádios (*bhūmi*) da condição de Bodhisattva, e finalmente, de acordo com o sentido ali envolvido, prossegue com o seu exame contemplativo.

O terceiro *dhyāna* chama-se "Apego à Identidade" (*tathatālambana*), por meio do qual se realiza que discriminar as duas formas de ausência de eu se deve ainda a uma especulação analítica e que, quando as coisas se percebem verdadeiramente (*yathābhūtam*), nenhuma análise desse tipo é possível, pois então se obtém apenas a unicidade absoluta. O quarto e último é o "*Tathāgata-dhyāna*". Neste, entra-se no estádio da condição de Buda, onde se desfruta de uma bem-aventurança tríplice pertencente ao nobre entendimento da realização de si e se realizam atos admiráveis em prol de todos os seres sencientes.

Nesses *dhyānas* observamos um aperfeiçoamento gradual da vida budista que culmina na máxima liberdade espiritual da condição de Buda, a qual se situa acima de todas as condições intelectuais e além do alcance da consciência relativa. Esses atos admiráveis e impensáveis (*acintya*) que emanam da liberdade espiritual são designados tecnicamente por "atos realizados sem sentido de utilidade" (*anābhogacaryā*), ou "atos sem propósito", como se refere noutros locais, e significam a perfeição da vida budista.

O *Laṅkāvatāra* foi assim entregue por Bodhidharma ao seu primeiro discípulo, Hui-k'ê, como o documento mais iluminador sobre a doutrina do *Zen*. Contudo, o desenvolvimento do *Zen* na China não seguiu, naturalmente, a linha indicada no *Sūtra* — isto é, à maneira indiana; o solo para onde o *dhyāna* do *Laṅkāvatāra* foi transplantado não favoreceu o seu crescimento da mesma forma que no clima original. O *Zen* inspirou-se na vida e no espírito do *dhyāna* do Tathāgata, mas criou o seu próprio modo de manifestação. Na verdade, foi aqui que demonstrou o seu admirável poder de vitalidade e adaptação.

7. A Doutrina da Iluminação como *Zen* na China

Para compreender como a doutrina da Iluminação ou da realização de si mesmo passou a ser traduzida na China como budismo *Zen*, devemos primeiro ver em que aspetos a mente chinesa diverge da indiana, em geral. Uma vez feito isto, o *Zen* surgirá como o

produto mais natural do solo chinês, onde o budismo foi transplantado com sucesso, apesar de muitas condições adversas. Grosso modo, os chineses são, acima de tudo, um povo extremamente prático, ao passo que os indianos são visionários e altamente especulativos. Não podemos, talvez, julgar os chineses como desprovidos de imaginação ou carentes de sentido dramático, mas, quando comparados com os habitantes da terra natal do Buda, parecem tão cinzentos, tão sóbrios.

As características geográficas de cada país refletem-se de forma singular no seu povo. A exuberância tropical da imaginação contrasta de maneira marcante com a monotonia invernal do sentido prático comum. Os indianos são subtis na análise e deslumbrantes no voo poético; os chineses são filhos da vida terrena, trabalham arduamente e nunca se elevam no ar. A sua vida quotidiana consiste em cultivar o solo, recolher folhas secas, tirar água, comprar e vender, ser filiais, cumprir deveres sociais e desenvolver o mais elaborado sistema de etiqueta.

Ser prático significa, num certo sentido, ser histórico, observar o progresso do tempo e registar os vestígios à medida que são deixados para trás. Os chineses podem orgulhar-se perfeitamente de ser grandes registadores — um contraste absoluto com a falta de sentido do tempo por parte dos indianos. Não satisfeitos com livros impressos em papel e com tinta, os chineses gravavam os seus feitos profundamente na pedra, tendo desenvolvido uma arte especial de talhe de pedra. Este hábito de registar eventos desenvolveu a sua literatura, pelo que são um povo bastante literário e nada belicoso; amam uma vida pacífica de cultura. O seu ponto fraco é a disposição para sacrificar factos em prol de efeitos literários, já que não são muito exatos nem científicos. O amor pela bela retórica e por expressões artísticas afogou frequentemente o seu sentido prático, mas reside aí também a sua arte. Bem contida mesmo nisto, a sua sobriedade nunca atinge aquela forma de fantasia que encontramos na maioria dos textos do *Mahāyāna*.

Os chineses são, em muitos aspetos, grandiosos, a sua arquitetura é de facto grandiosa, as suas realizações literárias merecem o

agradecimento do mundo, mas a lógica não é um dos seus pontos fortes; nem a sua filosofia ou imaginação. Quando o budismo, com todas as suas dialéticas e imagens caracteristicamente indianas, foi introduzido pela primeira vez na China, deve ter deixado a mente chinesa estupefacta. Olhe-se para os seus deuses com muitas cabeças e braços — algo que nunca entrou na mente dos chineses e, na verdade, na de nenhuma outra nação senão a indiana.

Pense-se na riqueza de simbolismo com que cada ser na literatura budista parece estar dotado. A conceção matemática dos infinitos, o plano dos Bodhisattvas para a salvação do mundo, o maravilhoso cenário antes de o Buda iniciar os seus sermões, não apenas nas suas linhas gerais, mas nos seus pormenores — audazes, mas precisos, elevados no voo, mas seguros em cada passo —, estas e muitas outras características devem ter sido motivo de espanto para o povo prático e apegado à terra da China.

Uma citação de um *Sūtra* do *Mahāyāna* convencerá os leitores da diferença entre as mentes indiana e chinesa no que respeita aos seus poderes imaginativos. No *Saddharma-puṇḍarīka*, o Buda deseja impressionar os seus discípulos quanto à duração de tempo decorrida desde a sua obtenção da Suprema Iluminação; não afirma apenas que é um erro pensar que a sua Iluminação ocorreu há um número contável de anos sob a árvore Bodhi, perto da cidade de Gayā; nem diz de uma forma geral que aconteceu há eras, o que seria muito provavelmente a abordagem dos chineses, mas descreve de um modo extremamente analítico quão remota era a era em que chegou à Iluminação.

"No entanto, jovens de boa família, a verdade é que cheguei à Suprema e Perfeita Iluminação há muitas centenas de milhares de miríades de *koṭis* de éons. A título de exemplo, jovens de boa família, imaginem-se os átomos de terra de cinquenta centenas de milhares de miríades de *koṭis* de mundos; suponha-se que existe um homem que pega num desses átomos de poeira e caminha na direção leste mais cinquenta centenas de milhares de miríades de *koṭis* de mundos, para ali depositar esse átomo de poeira; que o homem, desta maneira, retire

de todos esses mundos a massa inteira de terra e, da mesma forma e pelo mesmo ato pressuposto, deposite todos esses átomos numa direção leste.

Julgariam vós agora, jovens de boa família, que alguém seria capaz de ponderar, imaginar, contar ou determinar o número destes mundos? Tendo o Senhor falado desta forma, o Bodhisattva Mahāsattva Maitreya e toda a multidão de Bodhisattvas responderam: São incalculáveis, ó Senhor, esses mundos, inumeráveis, além do alcance do pensamento. Nem sequer todos os *Śrāvakas* e *Pratyekabuddhas*, ó Senhor, com o seu conhecimento *Ārya*, serão capazes de os imaginar, contar ou determinar. Para nós também, ó Senhor, que somos Bodhisattvas estabelecidos no plano de onde já não há retrocesso, este ponto situa-se além da esfera da nossa compreensão; de tal modo inumeráveis são esses mundos, ó Senhor.

Dito isto, o Buda falou a esses Bodhisattvas Mahāsattvas da seguinte forma: Anuncio-vos, jovens de boa família, declaro-vos: Por mais numerosos que sejam esses mundos onde o homem deposita esses átomos de poeira e onde não o faz, não existem, jovens de boa família, em todas essas centenas de milhares de miríades de *koṭis* de mundos, tantos átomos de poeira quantos as centenas de milhares de miríades de *koṭis* de éons desde que cheguei à Suprema e Perfeita Iluminação."[45]

[44] Existe contudo um Sūtra no *Saṁyukta Āgama*, fas. XXXIII, p. 93b (*Aṅguttara-Nikāya*, XI, 10), que trata do verdadeiro *dhyāna* (*ājānāyajhaña*), o qual se deve distinguir do *dhyāna* não treinado (*khaluṅkajhaña*). Este último é comparado a um cavalo mal disciplinado (*khaluṅka*) mantido na estrebaria, que em nada pensa sobre os seus deveres, mas apenas na forragem de que vai usufruir. De forma semelhante, o *dhyāna* nunca pode ser praticado com sucesso por aqueles que realizam o exercício meramente para a satisfação dos seus objetivos egoístas; pois tais pessoas nunca chegarão a compreender a verdade tal como ela é. Se a emancipação e o verdadeiro conhecimento são desejados, a ira, a sonolência, a preocupação e a dúvida devem ser eliminadas, e então o *dhyāna* pode ser alcançado — aquele que não depende de nenhum dos elementos, nem do espaço, nem da consciência,

nem do nada, nem da inconcebilidade — o *dhyāna* que não está dependente deste mundo ou daquele mundo ou dos corpos celestes, nem de ouvir, ver, recordar ou reconhecer — o *dhyāna* que não está dependente das ideias de apego ou de busca — o *dhyāna* que não está em conformidade com o conhecimento ou com a contemplação. Este "verdadeiro *dhyāna*", portanto, tal como é descrito neste Sūtra nos *Nikāyas*, pertence mais ao Mahāyāna do que ao chamado Hīnayāna.

[45] Tradução de Kern, *Sacred Books of the East*, Vol. XXI, pp. 299 - 300.

[46] Para isto e para o que se segue, ver o Ensaio intitulado "History of Zen Buddhism from Bodhidharma to Hui-nêng", p. 151ff.

Tal conceção de número e tal método de descrição nunca teriam entrado na mente chinesa. Os chineses são, naturalmente, capazes de conceber uma longa duração e grandes feitos, aspetos em que não ficam atrás de nenhuma nação; mas expressar a sua ideia de imensidão à maneira dos filósofos indianos estaria além da sua compreensão.

Quando as coisas não estão ao alcance da descrição conceptual e, no entanto, necessitam de ser comunicadas a outrem, os caminhos abertos para a maioria das pessoas consistem ou em permanecer em silêncio, ou em declará-las simplesmente além das palavras, ou em recorrer à negação dizendo "isto não", "aquilo não", ou, caso se trate de um filósofo, em escrever um livro que explique quão logicamente impossível era discorrer sobre tais assuntos; contudo, os indianos encontraram uma forma inteiramente nova de ilustrar verdades filosóficas que não se podem aplicar ao raciocínio analítico.

Recorreram a milagres ou a fenómenos sobrenaturais para a sua ilustração. Assim, fizeram do Buda um grande mago; não apenas o Buda, mas quase todas as personagens principais que surgem nas escrituras do *Mahāyāna* se tornaram magos. E, a meu ver, esta é uma das características mais encantadoras dos textos do *Mahāyāna* — esta descrição de fenómenos sobrenaturais em articulação com o ensinamento de uma doutrina abstrusa.

Alguns podem considerá-la totalmente infantil e prejudicial para a dignidade do Buda enquanto instrutor de solenes verdades religiosas.

Mas esta constitui uma interpretação superficial da matéria. Os idealistas indianos sabiam muito melhor; possuíam uma imaginação mais penetrante, a qual era por eles sempre empregada de forma eficaz sempre que o intelecto se via perante uma tarefa além das suas capacidades.

Quando Śāriputra perguntou a Vimalakīrti como podia um aposento tão pequeno como o seu, com apenas um assento para si próprio, acomodar todas as multidões de Bodhisattvas, Arhats e Devas, que perfaziam muitos milhares e ali se deslocavam com Mañjuśrī para visitar o filósofo doente, respondeu Vimalakīrti: "Estás aqui para procurar cadeiras ou o Dharma?... Quem procura o Dharma encontra-o ao não o procurar em nada." Depois, ao saber por intermédio de Mañjuśrī onde obter assentos, pede a um Buda chamado Sumerudīparāja que lhe forneça 32 000 assentos de leão, majestosamente decorados e com a altura de 84 000 *yojanas*. Quando estes foram trazidos, o seu aposento, antes apenas suficientemente grande para um assento, passou a acomodar milagrosamente todo o séquito de Mañjuśrī, encontrandose cada um deles confortavelmente sentado numa cadeira celestial, sem que, por esse motivo, toda a cidade de Vaiśāli e o resto do mundo parecessem apinhados até transbordar.

Śāriputra ficou surpreendido além de toda a medida ao testemunhar este evento sobrenatural, mas Vimalakīrti explicou que, para aqueles que compreendem a doutrina da emancipação espiritual, até o Monte Sumeru se pode encerrar numa semente de mostarda, e as ondas dos quatro grandes oceanos podem ser levadas a fluir para um único poro da pele (*romakūpa*), sem sequer causar qualquer sensação de inconveniência a nenhum dos peixes, crocodilos, tartarugas e outros seres vivos neles contidos; o reino espiritual não se encontrava confinado no espaço e no tempo.

Para citar outro exemplo do primeiro capítulo do *Laṅkāvatāra Sūtra*, o qual não figura na tradução chinesa mais antiga: quando o Rei Rāvaṇa solicitava ao Buda, por intermédio do Bodhisattva Mahāmati, que revelasse o conteúdo da sua experiência interior, o rei notou

inesperadamente a sua residência na montanha transformada em inumeráveis montanhas de pedras preciosas e decorada de forma extremamente ornamental com grandeza celestial, e em cada uma dessas montanhas viu o Buda manifestado.

E, diante de cada Buda, encontrava-se o próprio Rei Rāvaṇa com toda a sua comitiva, bem como todos os países nos dez quadrantes do mundo, e em cada um desses países aparecia o Tathāgata, perante o qual se encontravam novamente o Rei Rāvaṇa, as suas famílias, os seus palácios, os seus jardins, tudo decorado exatamente no mesmo estilo que o seu. Havia também o Bodhisattva Mahāmati em cada uma destas inumeráveis assembleias a pedir ao Buda que declarasse o conteúdo da sua experiência espiritual interior; e, quando o Buda concluiu o seu discurso sobre o tema com centenas de quaisquer milhares de vozes requintadas, toda a cena desapareceu subitamente, e o Buda com todos os seus Bodhisattvas e seguidores deixaram de existir; então, o Rei Rāvaṇa deu por si completamente sozinho no seu velho palácio. Refletiu agora: "Quem foi que fez a pergunta?

Quem foi que escutou? Que objetos foram esses que surgiram diante de mim? Teria sido um sonho ou um fenómeno mágico?" Voltou a refletir: "As coisas são todas assim, são todas criações da própria mente. Quando a mente discrimina, há multiplicidade de coisas; mas quando não o faz, vislumbra o verdadeiro estado das coisas." Ao refletir deste modo, ouviu vozes no ar e no seu próprio palácio, que diziam: "Bem refletiste, ó Rei! Deves conduzir-te de acordo com esta visão."

A literatura do *Mahāyāna* não é a única a registar o poder miraculoso do Buda, o qual transcende todas as condições relativas do espaço e do tempo, bem como das atividades humanas, mentais e físicas. As escrituras páli não ficam de modo algum atrás do *Mahāyāna* neste aspeto. Sem falar do conhecimento tríplice do Buda, que consiste no conhecimento do passado, do futuro e da sua própria emancipação, ele pode também praticar o que se conhece como as três maravilhas, que são a maravilha mística, a maravilha da educação e a maravilha da manifestação. Contudo, quando examinamos

cuidadosamente os milagres descritos nos *Nikāyas*, verificamos que estes não têm outros objetivos em vista senão a magnificência e a deificação della personalidade do Buda.

Os registadores destes milagres devem ter pensado que podiam, dessa forma, tornar o seu mestre maior e muito acima dos mortais comuns na estimativa dos seus rivais. Sob o nosso ponto de vista moderno, era bastante infantil da sua parte imaginar que quaisquer atos invulgares praticados pelo seu mestre atrairiam, como lemos no *Kevaddha Sutta*, a atenção das pessoas para o budismo e levariam ao reconhecimento do seu valor superior por esse mesmo motivo; porém, naqueles dias antigos na Índia, as massas, e até os eruditos instruídos, valorizavam imenso o sobrenatural, e naturalmente os budistas fizeram o melhor uso possível dessa crença.

Todavia, quando chegamos aos *Sūtras* do *Mahāyāna*, percebemos imediatamente que os milagres aqui descritos, a uma escala muito mais grandiosa, nada têm a ver com o sobrenatural em si ou com quaisquer segundas intenções, como o propagandismo ou o engrandecimento de si próprio, mas encontram-se essencial e intimamente ligados à própria doutrina exposta nos textos.

Por exemplo, no *Prajñā-pāramitā Sūtra*, cada parte do corpo do Buda emite simultaneamente inumeráveis raios que iluminam de imediato os confins mais distantes dos mundos, ao passo que no *Avataṁsaka Sūtra* as diferentes partes do seu corpo projetam feixes de luz em ocasiões distintas. No *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, um raio de luz emana do círculo de pelos entre as sobrancelhas do Buda, o qual ilumina mais de um milhão e oitocentos mil países de Buda no quadrante oriental, revelando cada ser neles contido, até mesmo os habitantes do inferno mais profundo chamado Avici.

Torna-se evidente que os escritores do *Mahāyāna* destes *Sūtras* tinham em mente algo muito diferente dos compiladores do *Hīnayāna* dos *Nikāyas* nas suas narrativas sobre o poder miraculoso do Buda. O que era esse algo, apontei-o aqui de uma forma bastante geral. Um

estudo sistemático e pormenorizado do sobrenatural no *Mahāyāna* será, sem dúvida, interessante.

De qualquer modo, as referências acima serão suficientes, creio eu, para estabelecer a minha tese de que a razão para a introdução do sobrenatural na literatura budista do *Mahāyāna* foi demonstrar a impossibilidade intelectual de compreender factos espirituais. Enquanto a filosofia esgotava os seus recursos para os explicar logicamente, Vimalakīrti, à semelhança de Bāhva, um místico védico, permanecia em silêncio; não satisfeitos com isto, os escritores indianos do *Mahāyāna* introduziram ainda o simbolismo sobrenatural, mas coube aos budistas *Zen* chineses inventar os seus próprios métodos para lidar, de acordo com as suas próprias necessidades e discernimento, com as dificuldades de comunicar a mais alta e profunda experiência espiritual de cada um, conhecida como Iluminação no budismo.

Os chineses não possuem a aptidão dos indianos para se ocultarem nas nuvens do mistério e do sobrenatural. Chwang-tzŭ e Lieh-tzŭ foram os que mais se aproximaram do tipo de mente indiana na China antiga, mas o seu misticismo nem começa a aproximar-se do dos adeptos do *Mahāyāna* indiano em grandeza, em elaboração e na altura de uma imaginação transcendente. Chwang-tzŭ fez o melhor que pôde ao planar no ar às costas do Tai-p'eng, cujas asas se elevavam como nuvens suspensas; e Lieh-tzŭ ao conseguir comandar ventos e nuvens como seus cocheiros. Os taoistas posteriores sonhavam com a ascensão aos céus após tantos anos de disciplina ascética e através da ingestão de um elixir de longa vida confecionado a partir de várias ervas raras.

Assim, na China, temos muitíssimos eremitas taoistas a viver nas montanhas, longe das habitações humanas. Nenhum santo ou filósofo chinês, contudo, ficou registado na história como tendo sido capaz de se igualar a Vimalakīrti, a Mañjuśrī ou sequer a qualquer um dos Arhats. O veredicto confuciano de que o homem superior nunca fala sobre milagres, prodígios e sobrenatural é a verdadeira expressão da psicologia chinesa. Os chineses são inteiramente práticos. Tinham de

possuir a sua própria maneira de interpretar a doutrina da Iluminação aplicada à sua vida quotidiana, e não puderam evitar a criação do *Zen* como expressão da sua experiência espiritual mais íntima.

Se as imagens do sobrenatural não atraíam o caráter sóbrio chinês, como conseguiram os seguidores chineses da Iluminação expressar-se? Terão adotado o método intelectual da filosofia *Śūnyatā*? Não; isto também não ia de encontro ao seu gosto, nem se situava propriamente ao alcance do seu calibre mental. A *Prajñā-pāramitā* foi uma criação indiana e não chinesa. Os chineses poderiam ter produzido um Chwang-tzŭ ou aqueles sonhadores taoistas das Seis Dinastias, mas não um Nāgārjuna ou um Śaṅkara.

O génio chinês tinha de se manifestar de outra forma. Quando começaram a assimilar interiormente o budismo como a doutrina da Iluminação, o único caminho que se abriu para as suas mentes práticas e concretas foi produzir o *Zen*. Quando chegamos ao *Zen*, após vermos todos os admiráveis milagres exibidos pelos escritores indianos do *Mahāyāna* e após as especulações altamente abstratas dos pensadores do *Mādhyamika*, que mudança de cenário se nos apresenta!

Nenhum raio emana da testa do Buda, nenhuns séquitos de Bodhisattvas se revelam diante de nós, na verdade nada há que impressione particularmente os sentidos como estranho ou extraordinário, ou como algo além da inteligência, além do alcance do raciocínio lógico. As pessoas com quem convivemos são todos mortais comuns como nós, nenhumas ideias abstratas, nenhumas subtilezas dialéticas se nos deparam. As montanhas elevam-se bem alto em direção ao céu, os rios correm todos para o oceano.

As plantas brotam na primavera e as flores desabrocham em tons vermelhos. Quando a lua brilha serenamente, os poetas ficam levemente embriagados e entoam um canto de paz eterna. Quão prosaico, quão comum se dirá! Mas ali residia a alma chinesa, e o budismo passou a crescer nela.

Quando um monge pergunta quem é o Buda, o mestre aponta para a sua imagem na Sala do Buda; nenhumas explicações são dadas, nenhuns argumentos são sugeridos. Quando a mente é o tema do discurso, pergunta um monge: "Afinal, o que é a mente?". "Mente", diz o mestre. "Não compreendo, Senhor." "Eu também não", retorque prontamente o mestre. Noutra ocasião, um monge mostra-se preocupado com a questão da imortalidade: "Como posso escapar ao cativeiro do nascimento e da morte?". O mestre responde: "Onde estás?". Os adeptos do *Zen*, por norma, nunca perdem tempo a responder a perguntas, nem são de todo dados a discussões.

As suas respostas são sempre curtas e definitivas, sucedendo às perguntas com a rapidez de um relâmpago. Alguém perguntou: "Qual é o ensinamento fundamental do Buda?". Disse o mestre: "Há brisa suficiente neste leque para me manter fresco." Que resposta tão factual! Aquela fórmula inevitável do budismo, a Quádrupla Verdade Nobre, parece não ter lugar no plano do ensinamento *Zen*, nem aquela afirmação persistentemente enigmática na *Prajñā-pāramitā*, "*taccittaṁ yaccittaṁ acittaṁ*", nos ameaça aqui.

Ummon (*Yün-mên*) apareceu uma vez no púlpito e disse: "Nesta escola de *Zen* não são necessárias palavras; qual é, então, a essência última do ensinamento *Zen*?". Propondo assim a questão a si próprio, estendeu ambos os braços e, sem mais comentários, desceu do púlpito. Esta foi a maneira como os budistas chineses interpretaram a doutrina da Iluminação, esta foi a maneira como expuseram o *Pratyātmajñānagocara* do *Laṅkāvatāra*. E, para os budistas chineses, esta era a única forma de demonstrar a experiência interior do Buda, não intelectual ou analiticamente, nem de modos sobrenaturais, mas diretamente na nossa vida prática. Pois a vida, na medida em que é vivida *in concreto*, está acima tanto de conceitos como de imagens. Para a compreender, temos de mergulhar nela e entrar em contacto com ela pessoalmente; colher ou cortar um pedaço dela para inspeção assassina-a; quando julgamos ter penetrado na sua essência, ela já não existe, pois cessou de viver, jazendo imóvel e toda ressequida.

Por essa razão, as mentes chinesas, desde a vinda de Bodhidharma, trabalharam no problema de como apresentar da melhor forma a doutrina da Iluminação na sua veste nativa, talhada para se ajustar aos seus modos de sentir e de pensar; e não foi senão depois de Hui-nêng (*Yenō*) que resolveram satisfatoriamente o problema, ficando concluída a grande tarefa de edificar uma escola que dali em diante seria conhecida como *Zen.*

Que o *Zen* era o que as mentes chinesas queriam ter quando compreenderam cabalmente o ensinamento do budismo, prova-se por dois factos históricos incontestáveis: primeiro, após o estabelecimento do *Zen*, foi este ensinamento que governou a China, enquanto todas as outras escolas do budismo, exceto a seita da Terra Pura, falharam em sobreviver; e, segundo, antes de o budismo ser traduzido em *Zen*, nunca entrara numa relação íntima com o pensamento nativo da China, pelo qual me refiro ao confucionismo.

Vejamos primeiro como o *Zen* passou a governar a vida espiritual da China. O sentido interior da Iluminação não era compreendido na China, exceto intelectualmente, nos primeiros dias do budismo. Isto era natural, visto ser neste aspeto que a mente chinesa se via superada pela indiana. Como referi anteriormente, a audácia e a subtileza da filosofia *Mahāyāna* devem ter deixado bastante estupefactos os chineses, os quais não possuíam, antes da introdução do budismo, praticamente nenhum sistema de pensamento digno desse nome, exceto a ciência moral. Nesta última, estavam conscientes da sua própria força; até budistas devotos como I-ching (*Gijō*) e Hsüan-chuang (*Genjō*) o reconheceram, com todo o seu ardor pela psicologia *Yogācāra* e pela metafísica *Avataṁsaka*; pensavam que o seu país, no que dizia respeito à cultura moral, se encontrava à frente da terra da sua fé ou, pelo menos, nada tinha a aprender com esta última.

À medida que os *Sūtras* e *Shastras* do *Mahāyāna* eram traduzidos em rápida sucessão por eruditos competentes, instruídos e devotos, tanto nativos como indianos, a mente chinesa foi levada a explorar uma região onde não se aventurara muito longe anteriormente. Nas primeiras histórias biográficas chinesas do budismo, notamos que os

comentadores, os expositores e os filósofos superavam de longe em número os traduzidores e os adeptos do chamado *dhyāna*.

Os estudiosos budistas encontravam-se, ao princípio, bastante ocupados a assimilar intelectualmente as várias doutrinas propostas na literatura *Mahāyāna*. Estas doutrinas não só eram profundas e complicadas, como também se contradiziam umas às outras, pelo menos à superfície. Se os estudiosos pretendiam penetrar nas profundezas do pensamento budista, tinham de se desenvencilhar de algum modo destes emaranhados. Mas, se fossem suficientemente críticos, poderiam fazê-lo com relativa facilidade, o que era, contudo, algo que nunca poderíamos esperar daqueles budistas mais antigos; pois mesmo nestes dias modernos, os estudiosos budistas críticos são, nalguns quadrantes, considerados não inteiramente devotos e ortodoxos.

Nenhum deles alimentava a menor sombra de dúvida quanto à autenticidade dos textos *mahayânicos* como registando fiel e literalmente as próprias palavras do Buda e, portanto, tiveram de planear alguns sistemas de reconciliação entre as diversas doutrinas ensinadas nas Escrituras. Tinham de descobrir qual fora o objetivo primordial da aparição do Buda num mundo ignorante, corrompido e entregue ao *carma* da transmigração eterna. Tais esforços por parte dos filósofos budistas desenvolveram o que se deve designar distintamente como budismo chinês.

Enquanto esta assimilação intelectual decorria, por um lado, o lado prático do budismo também era assiduamente estudado. Alguns eram seguidores dos textos do *Vinaya* e outros dedicavam-se ao domínio de *dhyāna*. Mas o que aqui se conhecia como *dhyāna* não era o *dhyāna* do budismo *Zen*; era uma meditação que concentrava o pensamento em algumas ideias como a impermanência, a ausência de eu nas coisas, a cadeia de causação ou os atributos do Buda.

Até Bodhidharma, o fundador do budismo *Zen*, era considerado pelos historiadores como pertencente a esta classe de adeptos do *dhyāna*, não sendo os seus méritos peculiares como instrutor de uma

escola de budismo inteiramente nova plenamente apreciados. Isto era inevitável; o povo da China não estava ainda totalmente preparado para aceitar a nova forma, pois apreendera apenas de modo inadequado a doutrina da Iluminação em todas as suas vertentes.

A importância da Iluminação nos seus aspetos práticos, contudo, não foi de todo descurada no labirinto de complexidades doutrinais. Chih-i (*Chigi*, 531-597), um dos fundadores da escola *T'ien Tai* e o maior filósofo budista na China, estava plenamente desperto para o significado de *dhyāna* como o meio de alcançar a Iluminação. Com todas as suas capacidades analíticas, a sua especulação tinha espaço suficiente para a prática de *dhyāna*.

A sua obra sobre "Tranquilização e Contemplação" é explícita sobre este ponto. A sua ideia consistia em realizar os exercícios intelectuais e espirituais em perfeita harmonia, e não em enfatizar parcialmente um dos dois, *Samādhi* ou *Prajñā,* em detrimento do outro. Infelizmente, os seus seguidores tornaram-se cada vez mais unilaterais, ao ponto de negligenciarem a prática de *dhyāna* em prol da intelecção. Daí a sua atitude antagónica, mais tarde, em relação aos defensores do budismo *Zen*, pela qual, contudo, estes últimos também seriam, até certo ponto, responsáveis.

Foi devido a Bodhidharma (falecido em 528) [46] que o *Zen* passou a ser o budismo da China. Foi ele que iniciou este movimento que se revelou tão frutífero entre um povo entregue aos assuntos práticos da vida. Quando declarou a sua mensagem, esta encontrava-se ainda impregnada de cores indianas; ele não podia ser inteiramente independente da metafísica budista tradicional da época. A sua alusão ao *Vajra-samādhi* e ao *Laṅkāvatāra* era natural, mas as sementes do *Zen* foram semeadas pelas suas mãos. Cabia agora aos seus discípulos nativos zelar para que essas sementes crescessem em harmonia com o solo e o clima. Demorou cerca de duzentos anos para que as sementes do *Zen* dessem frutos, ricos e vigorosos na vida, e ficassem totalmente naturalizadas, mantendo intacta a essência do que constitui o budismo.

[46] Para isto e para o que se segue, ver o Ensaio intitulado "History of Zen Buddhism from Bodhidharma to Hui-nêng", p. 151ff.

Hui-nêng (637-713), que foi o sexto patriarca depois de Bodhidharma, foi o verdadeiro fundador chinês do *Zen*; pois foi através dele e dos seus seguidores diretos que o *Zen* pôde despojar-se da veste emprestada da Índia e começou a envergar uma talhada e cosida por mãos nativas. O espírito do *Zen* era, naturalmente, o mesmo que chegara à China, transmitido sem interrupção desde o Buda, mas a forma de expressão era inteiramente chinesa, visto tratar-se de uma criação própria. A ascensão do *Zen* depois disto foi fenomenal.

A energia latente que se acumulara durante o tempo de naturalização rompeu subitamente em trabalho ativo, e o *Zen* teve quase uma marcha triunfal por toda a terra de Catai. Durante la dinastia T'ang (618-906), quando a cultura chinesa atingiu a sua consumação, grandes mestres do *Zen* sucederam-se uns aos outros na edificação de mosteiros e na educação de monges, bem como de discípulos leigos que eram instruídos não apenas nos clássicos confucianos, mas na tradição *Mahāyāna* do budismo.

Os imperadores também não lhes ficavam atrás no que tocava a prestar homenagens a estes videntes do *Zen*, os quais eram convidados a deslocar-se à corte a fim de proferirem sermões perante essas augustas personagens. Quando, por razões políticas, o budismo foi perseguido, o que causou a perda de muitos documentos valiosos, de obras de arte e o declínio de algumas escolas, o *Zen* foi sempre o primeiro a recuperar e a renovar as suas atividades com redobrada energia e entusiasmo. Ao longo das Cinco Dinastias, na primeira metade do século X, quando a China se viu novamente dividida em pequenos reinos e as situações políticas gerais pareciam desfavoráveis ao florescimento dos sentimentos religiosos, o *Zen* prosperou como dantes e os mestres mantiveram os seus centros monásticos sem perturbações.

Com a ascensão da dinastia Sung (960-1279), o *Zen* atingiu o auge do seu desenvolvimento e influência, ao passo que as outras seitas do budismo mostravam sinais de rápido declínio. Quando a história abre as páginas das dinastias Yüan (1280-1367) e Ming (1368-1661), o budismo encontra-se identificado com o *Zen.* As escolas *Kegon* (*Avataṁsaka*), *Tendai* (*T'ien-tai*), *Sanron* (*San-lun*), *Kusha* (*Abhidharma-kośa*), *Hossō* (*Yogācāra*) e *Shingon* (*Mantra*), se não foram completamente varridas pela perseguição, sofreram terrivelmente com a falta de sangue novo. Talvez estivessem destinadas a desaparecer de qualquer forma, devido ao facto de não terem sido completamente assimiladas pelo pensamento e pelo sentir chineses; havia um elemento indiano excessivo que as impedia de se aclimatarem por completo. Em todo o caso, o *Zen*, como a essência da mente do Buda, continuou a florescer, de modo que quaisquer mentes chinesas que estivessem minimamente inclinadas para o budismo passavam a estudar o *Zen* e negligenciavam o resto das escolas budistas ainda existentes, embora no último estádio da sua atividade produtiva. A única forma de budismo que conserva a sua vitalidade até uma certa medida mesmo nos dias de hoje é o *Zen*, mais ou menos modificado para acomodar a tendência da Terra Pura que viera a crescer logo após a introdução do budismo na China.

Havia uma razão para este estado de coisas na história religiosa da China, e foi assim que o *Zen* prescindiu das imagens, dos conceitos e dos modos de pensar importados da Índia juntamente com o pensamento budista; e, a partir da sua própria consciência, o *Zen* criou uma literatura original excelentemente adaptada à exposição da verdade da Iluminação. Esta literatura era única em muitos sentidos, mas encontrava-se em perfeita conformidade com o *modus operandi* mental chinês e, naturalmente, comovia-os poderosamente até ao âmago.

Bodhidharma ensinou os seus discípulos a olharem diretamente para a essência do ensinamento do Buda, descartando as maneiras exteriores de apresentação; disse-lhes para não seguirem a interpretação conceptual e analítica da doutrina da Iluminação. Os

aderentes literários dos *Sūtras* opuseram-se a isto e fizeram tudo o que puderam para impedir o crescimento do ensinamento de Dharma. Mas este continuou a crescer, apesar das oposições.

Os discípulos dominaram a arte de apreender o facto central do budismo. Uma vez conseguido isto, passaram a demonstrá-lo de acordo com os seus próprios métodos, utilizando a sua própria terminologia, independentemente da forma de expressão tradicional ou, antes, importada. Não abandonaram inteiramente a velha maneira de falar; pois referem-se a Buda, Tathāgata, Nirvāṇa, Bodhi, Trikāya, Carma, transmigração, libertação e muitas outras ideias que constituem o corpo do budismo; mas não fazem menção à Quádrupla Cadeia de Origem, à Quádrupla Verdade Nobre ou ao Óctuplo Caminho Reto. Quando lemos a literatura *Zen* sem que nos seja dita a sua relação com o budismo, podemos quase falhar em reconhecer nela aspetos geralmente considerados especificamente budistas.

Quando Yakusan (*Yüeh-shan*, 751-834) viu um monge, perguntou: "De onde vens?". "Venho do sul do Lago." "O Lago está a transbordar de água?". "Não, senhor, ainda não está a transbordar." "Estranho", disse o mestre, "depois de tanta chuva, por que não transborda?". A esta última pergunta, o monge não conseguiu dar uma resposta satisfatória, pelo que Ungan (*Yün-yen*), um dos discípulos de Yakusan, disse: "A transbordar, na verdade!"; ao passo que Dōsan (*Tung-shan*), outro dos seus discípulos, exclamou: "Em que éon falhou ele alguma vez de transbordar?".

Nestes diálogos detetamos algum vestígio de budismo? Não parece que estão a falar sobre um assunto da ocorrência mais comum? Contudo, segundo os mestres, as suas conversas transbordam de *Zen*, e a literatura *Zen* é de facto abundante em tais aparentes trivialidades. Na verdade, no que respeita à sua fraseologia e maneira de demonstração, o *Zen* parece nada ter a ver com o budismo, e alguns críticos têm quase razão ao designarem o *Zen* como uma anomalia chinesa do budismo, como se mencionou no início deste ensaio.

Na história da literatura chinesa, os escritos *Zen* conhecidos como *Yü-lu* (*Goroku*) formam uma classe por si mesmos, e é graças a eles que a linguagem coloquial chinesa das dinastias T'ang e do início de Sung se preservou. Os homens de letras na China desdenhavam escrever a não ser no estilo clássico, escolhendo deliberadamente palavras, frases e expressões que realçassem a graciosidade da composição. Toda a literatura de que dispomos desses primórdios da cultura chinesa constitui, portanto, o modelo de um estilo cultivado dessa forma.

Os mestres do *Zen* não eram necessariamente desdenhadores do classicismo; apreciavam a bela literatura tanto quanto os seus contemporâneos, eram instruídos e também eruditos; porém, consideraram a linguagem coloquial um veículo melhor e mais poderoso para a expressão das suas experiências interiores. É o que geralmente acontece com os reformadores espirituais, que desejam expressar-se através do veículo mais íntimo para os seus sentimentos e mais adequado para as suas maneiras originais de encarar as coisas.

Evitam, sempre que possível, a nomenclatura em uso e eivada de velhas associações, as quais tendem a carecer de propósitos vivos e, portanto, de efeitos vivificantes. As experiências vivas devem ser contadas numa linguagem viva e não em imagens e conceitos desgastados. Os mestres do *Zen*, por conseguinte, fizeram o que não podiam deixar de fazer e usaram livremente as palavras e frases vivas da época. Não prova isto que, na China, o budismo, através do *Zen*, cessou de ser uma importação estrangeira e se transformou numa criação original da mente nativa? E, precisamente porque o *Zen* se pôde transformar num produto nativo, sobreviveu a todas as outras escolas do budismo. Por outras palavras, o *Zen* foi a única forma pela qual a mente chinesa pôde acomodar, apreciar e assimilar a doutrina budista da Iluminação.

Espero ter mostrado como o budismo — isto é, la doutrina da Iluminação — teve de ser transformado em *Zen* na China e como, através desta transformação, o *Zen* sobreviveu às outras escolas do budismo. Abordemos agora o segundo ponto, como se referiu

anteriormente, no qual veremos como o *Zen* veio a criar a filosofia Sung. Quando afirmo que o budismo não afetou realmente o pensamento chinês até ser convertido em *Zen*, através do qual o génio criativo da China começou a formular a sua filosofia ao longo de uma linha de pensamento muito mais profunda e idealista do que a do período anterior a Ch'in, haverá muitos que se oporão a esta visão.

É verdade que o budismo começou a fazer sentir a sua influência entre os pensadores chineses mesmo durante a dinastia Han posterior, como vemos, por exemplo, no "Ensaio sobre a Razão e o Erro" de Mou-tzŭ, escrito entre 190 e 220 d.C. Depois disto, houve muitos escritores que discutiram as doutrinas budistas do *Carma*, da Causação e da Imortalidade; pois estas eram algumas das ideias introduzidas da Índia através do budismo.

Foi com os taoistas, contudo, que os budistas mantiveram uma polémica mui acesa a partir do século VI. A forma como o budismo exerceu a sua influência sobre o taoismo não se limitou à forma de polémica, mas residiu no facto de moldar efetivamente o seu pensamento e literatura. Havia tantos pontos de contacto entre o taoismo e o budismo; e, naturalmente, o primeiro objeto contra o qual o budismo atuou, à medida que crescia em importância e poder, não apenas como sistema religioso, mas como filosofia e detentor de uma riqueza inesgotável de conhecimento, foi o taoismo; embora se admita que o budismo, por sua vez, tomou muitas coisas emprestadas do taoismo a fim de se tornar mais facilmente aceitável para as mentes nativas.

No geral, o taoismo deve mais ao budismo no que respeita à sua organização, rituais, literatura e filosofia. O taoismo sistematizou, segundo o modelo budista, todas as superstições populares nativas da China e edificou uma mistura religiosa na qual os elementos indianos se encontram combinados de forma mais ou menos incongruente com o laotseísmo e com o desejo popular de imortalidade, bem-estar mundano e aquilo a que chamam "pureza".

Mas o taoismo, tal como se acredita popularmente, está tão cheio de superstições que não se encontra em contacto vital com a corrente principal do pensamento chinês ortodoxo, o qual é representado, mantido e acalentado pelos letrados, incluindo os funcionários governamentais. Em grande medida, o taoismo é a tradução chinesa popular e supersticiosa do budismo, mas haverá muitos críticos, o presente escritor inclusive, que hesitam bastante em considerar a essência do budismo suficientemente transcrita nos termos dos taoistas. A menos que os confucionistas se vissem movidos a assimilar o pensamento budista no seu sistema, de forma tão natural que tentassem reconstruir toda a estrutura das ideias confucianas, não meramente por uma questão de reconciliação, mas para o aprofundar, enriquecer e ressuscitar, não podemos afirmar que o budismo entrou na vida do pensamento chinês e se tornou propriedade real da mente chinesa.

Mas isto realizou-se durante a dinastia Sung, quando os filósofos confucianos integraram as ideias budistas no seu ensinamento e reconstruíram todo o sistema sobre uma nova base, o que, contudo, era considerado por eles como o rumo necessário de crescimento para o confucionismo. Seja como for, não restam dúvidas de que a filosofia Sung se viu enriquecida e aprofundada pela absorção das visões budistas. Nisto, todos os historiadores do desenvolvimento intelectual chinês estão de acordo.

Coloca-se uma questão, contudo, que se pode formular a respeito desta reconstrução geral do confucionismo com base no esquema budista idealista. Se o *Zen* não tivesse crescido na China como a interpretação nativa da Doutrina da Iluminação e preparado o caminho para a ascensão de grandes escritores confucianos como Chou Tun-I (1017-1073), os irmãos Ch'êng, Ch'êng Hao (1032-1085) e Ch'êng I (1035-1107), e Chu Hsi (1130-1200), teria havido um renascimento Sung do ensinamento chinês ortodoxo? A meu ver, sem o *Zen*, a dinastia Sung não teria assistido à ascensão fenomenal daquilo a que os historiadores chineses chamam a "Ciência da Razão". Como já afirmámos, o *Zen* foi a única forma pela qual o budismo pôde penetrar

na mente chinesa. Sendo este o caso, tudo o que mais tarde produziram no reino do pensamento não podia deixar de estar impregnado de *Zen*. Veja-se como a escola psicológica de *Yogācāra* foi recebida pelos pensadores nativos. Foi primeiro defendida, proposta e comentada por Hsüan-chuang e pelos seus grandes discípulos, mas este profundo estudo da mente humana era demasiado analítico mesmo para as melhores mentes da China, não tendo prosperado muito tempo após a morte de Hsüan-chuang.

Como Ficou a Filosofia da *Prajñā-pāramitā*?

Foi trazida para a China no século I, logo após a própria introdução do budismo, e mais tarde mui habilmente defendida e interpretada por Kumārajīva e pelos seus alunos chineses. Tinha uma perspetiva melhor do que a da escola *Yogācāra* porque a sua contraparte chinesa se encontrava no ensinamento de Lao-tzŭ e dos seus seguidores. Esses dois grupos de filósofos, o budista e o laoísta, podem ser classificados como pertencentes ao mesmo tipo de pensamento; mas, mesmo neste caso, os chineses não mostraram grande disposição para abraçar este sistema *Śūnyatā*.

Por que razão aconteceu isto? O motivo era óbvio, visto que, apesar de um certo acordo entre as duas escolas numa base muito ampla, o modo de pensar *Śūnyatā* era de todo demasiado metafísico, demasiado elevado ou, sob o ponto de vista chinês, demasiado nas nuvens, e a tendência prática das mentes nativas naturalmente não conseguiu crescer com ele; mesmo nos discípulos de Lao-tzŭ e Chwang-tzŭ existia a mácula ou virtude do utilitarismo, que se encontra profundamente enraizada em todos os modos de sentir chineses.

Além da escola *Mādhyamika* de Nāgārjuna e da escola *Yogācāra* de Asaṅga, ambas desenvolvidas no próprio país do Buda, existiam a filosofia *Tendai* de Chih-i e o sistema budista *Avataṁsaka* de Hsien-shou (643-712). Estes últimos eram, num certo sentido, as criações dos pensadores budistas nativos e, se fossem de todo assimiláveis pelos seus compatriotas, não teriam sido negligenciados, e o seu

estudo, em vez de se confinar a um círculo estreito de especialistas budistas, teria transbordado para as fronteiras confucianas bem como para as taoistas. O facto de não o terem feito prova que eram ainda estrangeiros e uma espécie de tradução, não literária, na verdade, mas mais ou menos conceptual.

Portanto, não restou outro caminho para o budismo senão transformar-se em *Zen* antes de poder ser totalmente aclimatado e crescer como uma planta nativa. Quando isto se alcançou, porque residia na natureza inerente do budismo que esta realização tivesse lugar, o *Zen* tornou-se a carne e os ossos do pensamento chinês e inspirou os confucianistas da dinastia Sung a reconstruírem os alicerces da sua filosofia sobre os planos idealistas do budismo.

Podemos concluir agora que o *Zen*, apesar da rusticidade e do caráter extraordinário das suas feições exteriores, pertence ao sistema geral do budismo. E por budismo entendemos não apenas o ensinamento do próprio Buda, tal como foi registado nos *Āgamas* mais antigos, mas as especulações posteriores, filosóficas e religiosas, relativas à pessoa e à vida do Buda. A sua grandeza pessoal era tal que ocasionalmente levava os seus discípulos a proporem teorias de algum modo contrárias ao conselho que se supõe ter sido dado pelo seu Mestre. Isto era inevitável. O mundo com todo o seu conteúdo, individualmente bem como no seu todo, está sujeito à nossa interpretação subjetiva, não uma interpretação caprichosa, na verdade, mas que cresce a partir da nossa necessidade interior, dos nossos anseios religiosos.

Mesmo o Buda, enquanto objeto da experiência religiosa de alguém, não pôde escapar a isto; a sua personalidade estava de tal modo constituída que despertava em nós cada sentimento e pensamento que hoje responde pelo nome de budismo. As ideias mais significativas e frutíferas que foram por ele provocadas diziam respeito à sua Iluminação e ao *Nirvāṇa*.

Estes dois factos destacaram-se de forma mui proeminente na sua longa e pacífica vida de setenta e nove anos, e todas as teorias e

crenças que se encontram vinculadas ao Buda constituem tentativas de compreender estes factos em termos da nossa própria experiência religiosa. Assim, o budismo cresceu ao ponto de possuir um significado muito mais amplo do que aquele que é compreendido pela maioria dos estudiosos.

A Iluminação do Buda e o *Nirvāṇa* eram duas ideias separadas na sua vida, tal como esta se desenrolou na história há tantos séculos, mas, sob o ponto de vista religioso, devem ser consideradas como uma única ideia. Isto quer dizer que compreender o conteúdo e o valor da Iluminação é o mesmo que realizar o significado do *Nirvāṇa*. Baseando-se nisto, os adeptos do *Mahāyāna* desenvolveram duas correntes de pensamento: uma consistia em confiar nos nossos esforços intelectuais até ao limite máximo que estes pudessem atingir, e a outra, perseguindo o método prático adotado pelo próprio Buda, na verdade por todos os investigadores indianos da verdade, esforçava-se por encontrar na prática de *Dhyāna* algo que conduzisse diretamente à Iluminação. Escusa de se dizer que, em ambos os esforços, o impulso original reside na consciência religiosa mais íntima dos budistas piedosos.

Os textos do *Mahāyāna* compilados durante alguns séculos após o Buda testificam a visão aqui apresentada. Destes, aquele que foi expressamente composto para propagar o ensinamento da escola *Zen* é o *Laṅkāvatāra*, no qual o conteúdo da Iluminação se apresenta, na medida em que as palavras o admitem, sob um ponto de vista psicológico, filosófico e prático. Quando este foi introduzido na China e totalmente assimilado de acordo com os métodos chineses de pensar e de sentir, a tese principal do *Sūtra* passou a ser demonstrada de uma forma que é agora considerada caracteristicamente *Zen*.

A verdade possui muitas vias de aproximação através das quais se faz conhecer à mente humana. Mas a escolha que faz depende de certas limitações sob as quais opera. A superabundância da imaginação indiana resultou no sobrenaturalismo e num simbolismo admirável, e o sentido chinês de praticidade, aliado ao seu amor pelos factos sólidos do dia a dia da vida, resultou no budismo *Zen*. Podemos

agora ser capazes de compreender, embora apenas a título de tentativa pela maioria dos leitores na atualidade, as seguintes definições de *Zen* oferecidas pelos seus mestres:

Quando perguntaram a Jōshū o que era o *Zen*, ele respondeu: "Está nublado hoje e não vou responder."

À mesma pergunta, a resposta de Ummon foi: "É isso." Noutra ocasião, o mestre não se mostrou de todo afirmativo, pois disse: "Nem uma palavra a ser predicada."

Sendo estas algumas das definições dadas ao *Zen* pelos mestres, em que relação concebiam eles que o *Zen* se encontrava perante a doutrina da Iluminação ensinada nos *Sūtras*? Concebiam-no à maneira do *Laṅkāvatāra* ou à da *Prajñā-pāramitā*? Não, o *Zen* tinha de seguir o seu próprio caminho; a mente chinesa recusou-se a seguir cegamente os modelos indianos. Se isto ainda estiver para ser contestado, leia-se o seguinte:

Um monge perguntou a Kan (*Chien*), que vivia em Haryō (*Pa-ling*): "Existe alguma diferença entre o ensinamento do Patriarca e o dos *Sūtras*, ou não?". Disse o mestre: "Quando chega o tempo frio, a ave voa para cima das árvores, ao passo que o pato selvagem desce para a água." Hōyen (*Fa-yen*) de Gosozan (*Wu-tsu-shan*) comentou isto, dizendo: "O grande instrutor de Pa-ling expressou apenas metade da verdade. Eu não o faria assim. O meu parecer é: Quando a água é colhida nas mãos, a lua reflete-se nelas; quando as flores são manuseadas, o aroma entranha-se na veste."

Ensaio III. Iluminação e Ignorance

I. A Natureza do Conhecimento da Iluminação

Por estranho que possa parecer, o facto é que os estudiosos budistas se encontram excessivamente absortos no estudo daquilo que consideram ser o ensinamento do Buda e a exposição do chamado Dharma por parte dos seus discípulos, ao passo que negligenciam por completo o estudo da própria experiência espiritual do Buda.

De acordo com a minha visão, contudo, a primeira coisa que temos de fazer na elucidação do pensamento budista é investigar a natureza desta experiência pessoal do Buda, a qual se encontra registada como tendo-se apresentado à sua consciência mais íntima no momento da Iluminação (*sambodhi*). O que o Buda ensinou aos seus discípulos foi o resultado consciente da sua elaboração intelectual para os fazer ver e realizar o que ele próprio vira e realizara. Este resultado intelectual, por mais filosoficamente que seja apresentado, não entra necessariamente na essência interior da Iluminação experienciada pelo Buda.

Quando desejamos, portanto, apreender o espírito do budismo, que se desenvolve essencialmente a partir do conteúdo da Iluminação, temos de nos familiarizar com o significado da experiência do fundador — experiência em virtude da qual ele é, na verdade, o Buda e o fundador do sistema religioso que responde pelo seu nome. Vejamos que registo possuímos desta experiência e quais foram os seus antecedentes e consequências.[47]

[47] A história da Iluminação é contada no *Dīgha-Nikāya*, XIV, e também na Introdução aos *Jātaka Tales*, no *Mahāvastu*, e no *Majjhima-Nikāya*, XXVI e XXXVI, e ainda no *Saṁyutta-Nikāya*, XII. Em pormenor, variam mais ou menos, mas não substancialmente. A tradução chinesa do *Sūtra on the Cause and Effect in the Past and Present*, que parece ser uma versão posterior do que o *Mahāpadāna* páli, apresenta uma história algo diferente, mas, no que diz respeito ao meu ponto de argumento, a questão principal permanece praticamente a mesma. O *Buddhacarita* de Aśvaghosha é altamente poético. O *Lalita-vistara* pertence ao Mahāyāna. Neste Ensaio, procurei colher o meu material principalmente de *The Dialogues of the Buddha*, traduzido por Rhys Davids, *The Kindred Sayings*, traduzido pela Sra. Rhys Davids, *Majjhima-Nikāya*, traduzido por Sīlācāra, e o mesmo por Neumann, os *Āgamas* chineses e outros.

Existe um *Sūtra* no *Dīgha-Nikāya* conhecido como o *Mahāpadāna Suttanta*, no qual o Buda se apresenta a iluminar os seus discípulos a respeito dos seis Budas anteriores a ele. Os factos relativos às suas vidas como Bodhisattvas e Budas são quase idênticos

em cada caso, exceto por alguns pormenores acidentais; pois supõe-se que os Budas tiveram todos uma única e mesma carreira.

Portanto, quando Gautama, o Buda do presente éon, fala sobre os seus predecessores desta forma, incluindo a história da Iluminação, está simplesmente a recapitular a sua própria vida terrena, e tudo o que afirma aqui como tendo ocorrido com os seus predecessores, exceto matérias como a genealogia, a posição social, o local de nascimento, a duração da vida, etc., deve ser considerado como tendo acontecido também consigo próprio. Isto aplica-se especialmente à sua experiência espiritual conhecida como Iluminação.[48]

[48] A ideia de que existiram mais alguns Budas no passado parece ter-se originado muito cedo na história do Budismo, como podemos notar aqui, e o seu desenvolvimento posterior, combinado com a ideia do *Jātaka*, culminou finalmente na conceção de um Bodhisattva, que é uma das características marcantes do Budismo Mahāyāna. Os seis Budas do passado aumentaram mais tarde para vinte e três ou vinte e quatro no *Buddha-vamsa* e no *Prajñā-pāramitā*, e até para quarenta e dois no *Lalita-vistara*. Esta ideia de ter predecessores ou precursores parece ter sido geral entre os povos antigos. Na China, Confúcio afirmava ter transmitido a sua doutrina a partir de Yao e Shun, e Lao-tzŭ a partir do Imperador Huang. Na Índia, o Jainismo, que tem muitas semelhanças com o Budismo, não só no ensinamento mas também na personalidade do fundador, menciona vinte e três predecessores, que correspondem naturalmente de forma mais ou menos estreita aos do Budismo.

Quando o Bodhisattva, pois assim se designa o Buda antes da sua obtenção da condição de Buda, meditava em isolamento, a seguinte consideração recaiu sobre ele: "Em verdade, este mundo caiu na aflição; nasce-se, envelhece-se, morre-se, decai-se de um estado e brota-se noutro. E, além disso, desta dor ninguém conhece qualquer caminho de fuga, mesmo da decadência e da morte. Ó, quando se fará conhecido um caminho de fuga desta dor, da decadência e da morte?".

Assim pensando, o Bodhisattva raciocinou que a decadência e la morte surgiam a partir do nascimento, o nascimento a partir do devir, o devir a partir do apego, o apego a partir do desejo, até chegar ao

condicionamento mútuo do nome-e-forma (*nāmarūpa*) e da cognição (*viññāna*).[49] Depois, raciocinou de trás para a frente e de frente para trás, desde a formação de todo este corpo de mal até à sua cessação final — e, perante este pensamento, surgiu no Bodhisattva uma visão (*cakkhu*)[50] de coisas nunca antes ouvidas, e o conhecimento surgiu, e a razão surgiu, a sabedoria surgiu, a luz surgiu.

(*Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṁ udapādi, ñāṇaṁ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi*.)

[49] É altamente duvidoso que o Buda tivesse um plano muito distinto e definido para a teoria da Causalidade ou Dependência ou Origem, conforme o *Paṭicca-samuppāda* é variadamente traduzido. No presente Sūtra, ele não vai além de *Viññāna* (consciência ou cognição), ao passo que, na sua forma atualmente aceite, a Cadeia começa com a Ignorância (*avijjā*). Não temos, contudo, razão para considerar esta Cadeia Décupla de Causalidade como a mais antiga e mais autorizada da doutrina do *Paṭicca-samuppāda*. Em muitos aspetos, o próprio Sūtra mostra indícios de uma compilação posterior. O ponto que desejo discutir aqui diz respeito principalmente aos esforços intelectuais do Buda para explicar as realidades da vida através da teoria da causalidade. Que o Buda considerava a Ignorância como o princípio do nascimento e da morte e, por conseguinte, da miséria neste mundo, é um facto bem estabelecido na história do Budismo.

[50] *Cakkhu* significa literalmente um olho. Encontra-se frequentemente em combinação com termos como *paññā* (sabedoria ou razão), buda, ou *samanta* (geral/omniabrangente), quando significa uma faculdade além do entendimento relativo comum. Como foi notado noutro local, é significativo que no Budismo, tanto no Mahāyāna como no Hīnayāna, o ver (*passato*) seja tão enfatizado e, especialmente neste caso, a menção de um "olho" que vê diretamente coisas nunca antes apresentadas à mente de alguém é bastante notável. É este *cakkhu* ou *paññā-cakkhu*, de facto, que, transcendendo a condicionalidade da Quádrupla Nobre Verdade ou da Cadeia de Origem, penetra (*sacchikato*) no próprio âmago da consciência, de onde brota a oposição entre sujeito e objeto.

Exclamou então: "Penetrei este Dharma, profundo, difícil de perceber, difícil de compreender, calmo, sublime, não mero dialético,

subtil, inteligível apenas para os sábios. (*Dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo*.)

Mas esta é uma raça que se dedica às coisas a que se agarra, a elas dedicada, nelas deliciando-se. E para uma raça que se dedica às coisas a que se agarra, a elas dedicada, nelas deliciando-se, esta seria uma matéria difícil de perceber, a saber, que isto é condicionado por aquilo e que tudo o que acontece é por via de causa. Isto, também, seria uma matéria difícil de discernir: a tranquilização de todas as atividades da vida, a renúncia a todos os substratos do renascimento, a destruição do desejo, a morte da paixão, a quietude do coração, o *Nirvāṇa*."

O Buda proferiu então o seguinte verso, no qual expressou a sua relutância em pregar o Dharma ao mundo em geral — o Dharma que se realizara nele por intermédio do conhecimento — o qual viu visivelmente, face a face, sem qualquer instrução tradicional:

"Isto que através de muitas canseiras conquistei —
Basta! Por que haveria de o tornar conhecido
Por gente consumida pela luxúria e pelo ódio?
Não é esta a Verdade que pode ser apreendida! [51]
Contra a corrente do pensamento comum,
Profunda, subtil, difícil, delicada,
Invisível será para os escravos da paixão,
Coberta pela obscuridade da Ignorância." [52]

[51] Aqui, bem como no versículo seguinte, "a verdade" substitui o Dharma.

[52] Temos, além deste, outro versículo que se supõe ter sido proferido pelo Buda no momento da Suprema Iluminação; é conhecido como o Hino da Vitória. Foi citado no meu Ensaio anterior sobre o Budismo Zen e a Doutrina da Iluminação. O Hino é desconhecido na literatura Mahāyāna. O *Lalita-vistara* contém apenas isto: "Chinna vartmopasanta rajāh sushkā āsravā na punaḥ Sravānti; Chinne vartmani vartata duḥkhasyaisho ‘nta ucyate."

De acordo com este relato, transmitido pelos compiladores dos *Nikāyas*, o qual também se vê confirmado pela restante literatura de que dispomos sobre a Iluminação do Buda, o que lhe passou pela mente deve ter sido uma experiência extremamente invulgar e que não tem lugar na nossa consciência quotidiana, nem mesmo na consciência de um homem sábio, instruído e ponderado. Assim, ele desejou naturalmente passar para o *Nirvāṇa* sem tentar propagar o Dharma, mas esta ideia foi abandonada quando o Grande Brahma falou ao Buda em verso, deste modo:

"Como num rochedo, no cume de uma montanha postado, Um homem pode observar as pessoas lá muito abaixo, Da mesma forma tu, ó bela Sabedoria, subindo, Ó Vidente de tudo, as alturas em terraço da Verdade, Olha para baixo, liberto da dor, para as nações Submersas na dor, oprimidas pelo nascimento e pela idade. Ergue-te, ó Herói! Vencedor na batalha! Tu, livre de dívidas! Senhor da hoste de peregrinos! Caminha pelo mundo além, ó sublime e bendito Instrutor! Ensina-nos a Verdade; há quem compreenda."

Não restam dúvidas de que foi esta experiência espiritual que converteu o Bodhisattva no Buda, o Perfeitamente Sábio, o Bhagavat, o Arhat, o Rei do Dharma, o Tathāgata, o Omnisciente e o Vencedor. Nisto, todos os registos de que dispomos, do *Hīnayāna* e do *Mahāyāna*, estão de acordo.

Aqui, então, surge a questão mais significativa na história do budismo. O que havia nesta experiência que fez o Buda vencer a Ignorância (*avijjā*, *avidyā*) e o libertou das Impurezas (*āsava*, *āśrava*)? Qual foi o discernimento ou visão que teve das coisas, que nunca antes se apresentara à sua mente? Teria sido a sua doutrina do sofrimento universal devido à Sede (*taṇhā*, *tṛishā*) e ao Apego (*upādāna*)? Teria sido a sua teoria da causação através da qual rastreou a fonte da dor e do sofrimento até à Ignorância?

Torna-se bastante evidente que a sua atividade intelectual não foi a causa eficiente da Iluminação. "Não a ser apreendido por mera lógica" (*atakkāvacara*) é a frase com que nos deparamos

constantemente na literatura budista, páli e sânscrita. A satisfação que o Buda experienciou neste caso foi de todo demasiado profunda, demasiado penetrante e demasiado de longo alcance no resultado para ser uma questão de mera lógica.

A resolução intelectual de um problema é suficientemente satisfatória no que toca à remoção do bloqueio, mas não é suficientemente fundamental para penetrar nas profundezas da vida da nossa alma. Nem todos os estudiosos são santos e os santos não são de modo algum eruditos.

O exame intelectual que o Buda fez da Lei da Origem (*paṭicca-samuppāda*), por mais perfeito e minucioso que fosse, não podia torná-lo tão completamente seguro da sua vitória sobre a Ignorância, a Dor, o Nascimento e as Impurezas. Rastrear as coisas até à sua origem ou sujeitá-las a um esquema de concatenação é uma coisa, mas subjugá-las, trazê-las à submissão na atualidade da vida, é outra coisa completamente diferente.

Numa, apenas o intelecto se encontra ativo, mas na outra verifica-se a operação da vontade — e a vontade é o homem. O Buda não foi o mero descobridor da Quádrupla Cadeia de Causação, ele segurou a própria cadeia nas suas mãos e partiu-a em pedaços para que nunca mais o prendesse à escravidão.

O seu discernimento atingiu o fundo do seu ser e viu-o realmente como era, e o ver assemelhava-se ao ver da vossa própria mão com os vossos próprios olhos — não havia reflexão, nem inferência, nem julgamento, nem comparação, nem avançar ou recuar passo a passo; a coisa era vista e esse era o fim de tudo, não havia nada sobre o que falar, nada a discutir ou a explicar.

O ver constituía algo completo em si mesmo — não conduzia a nada no interior ou no exterior, dentro ou além. E foi esta completude, esta finalidade, que se revelou tão inteiramente satisfatória para o Buda, que sabia agora que a cadeia se encontrava partida e que ele era um homem libertado. A experiência de Iluminação do Buda, portanto,

não poderia ser compreendida remetendo-a para o intelecto que atormenta mas falha em realizar e satisfazer.

A experiência psicológica que o Buda teve da vida como dor e sofrimento foi intensamente real e moveu-o até às profundezas mais profundas do seu ser e, consequentemente, a reação emocional que experienciou no momento da Iluminação foi proporcional a esta intensidade de sentimento. Torna-se, portanto, tanto mais evidente que ele não se podia dar por satisfeito com um vislumbre ou exame intelectual dos factos da vida. A fim de trazer um estado perfeito de tranquilidade sobre as ondas de tumulto que surgiam no seu coração, teve de recorrer a algo mais profunda e vitalmente ligado ao seu ser mais íntimo. Por tudo o que podemos dizer a esse respeito, o intelecto é, afinal de contas, um espectador e, quando realiza algum trabalho, fá-lo como um mercenário para o bem ou para o mal. Isolado, não pode provocar o estado de espírito designado como iluminação.

O sentimento de perfeita liberdade, o sentimento de que "*ahaṁ hi araho loke, ahaṁ satthā anuttaro*", não podia emanar apenas da consciência de uma superioridade intelectual. Tinha de existir na mente do Buda uma consciência muito mais fundamental que só podia acompanhar a experiência espiritual mais profunda de alguém.

Para dar conta desta experiência espiritual, os escritores budistas esgotam o seu conhecimento de palavras relativas ao entendimento, lógicas ou de outra natureza. "Conhecimento" (*vijjā*), "entendimento" (*pajānana*), "razão" (*ñāṇa*), "sabedoria" (*paññā*), "penetração" (*abhisameta*), "realização" (*abhisambuddha*), "perceção" (*sañjānana*) e "visão" (*dassana*) [53] são alguns dos termos que utilizam.

Em verdade, enquanto nos confinarmos à intelecção, por mais profunda, subtil, sublime e iluminadora que seja, falhamos em ver o âmago da matéria. Esta é a razão pela qual até os chamados budistas primitivos, que são por alguns considerados positivistas, racionalistas e agnósticos, se viram obrigados a pressupor alguma faculdade que lidasse com coisas muito acima do conhecimento relativo, coisas que não apelam ao nosso eu empírico.

[53] O *Mahāvyutpatti*, CXLII, apresenta uma lista de treze termos que denotam o ato de compreender com matizes de significado mais ou menos definidos: *buddhi*, *mati*, *gati*, *mataṁ*, *dṛishtaṁ*, *abhisamitāvī*, *samyagavabodha*, *supratividdha*, *abhilakshita*, *gātiṁgata*, *avabodha*, *pratyabhijñā* e *menire*.

O relato *mahayânico* da Iluminação, tal como se encontra no *Lalita-vistara* (capítulo sobre a "*Abhisambodhana*"), é mais explícito quanto ao tipo de atividade mental ou sabedoria que converteu o Bodhisattva no Buda. Pois foi através da "*ekacittekshaṇa-samyukta-prajñā*" que o supremo e perfeito conhecimento foi realizado (*abhisambodha*) pelo Buda. O que é esta *Prajñā*? É o entendimento de uma ordem superior àquela que habitualmente se exercita na aquisição do conhecimento relativo.

É uma faculdade tanto intelectual como espiritual, através de cuja operação a alma se torna capaz de quebrar as grilhetas da intelecção. Esta última é sempre dualística, na medida em que é conhecedora do sujeito e do objeto, mas na *Prajñā*, que se exercita "em uníssono com a visão de um único pensamento", não há separação entre quem conhece e o que é conhecido; estes são todos vislumbrados (*ikshaṇa*) num único pensamento (*ekacitta*), e a iluminação é o resultado disto.

Ao especificarem assim a operação de *Prajñā*, os adeptos do *Mahāyāna* conseguiram um avanço ao tornarem mais clara a natureza de *sambodhi*: pois quando a mente inverte o seu rumo habitual de funcionamento e, em vez de se dividir externamente, regressa à sua morada interior original de unidade, começa a realizar o estado de "visão de um único pensamento", onde a Ignorância cessa de projetar e as Impurezas não se obtêm.

Podemos assim ver que a Iluminação é um estado absoluto da mente no qual nenhuma "discriminação" (*parikalpana* ou *vikalpa*), assim chamada, tem lugar, e requer um grande esforço mental para realizar este estado de visão de todas as coisas "num único pensamento". Na verdade, a nossa consciência lógica bem como a prática encontram-se demasiado entregues à análise e à ideação; isto é, cortamos as realidades em elementos para as compreendermos; mas,

quando estes se reúnem para constituir o todo original, os seus elementos destacam-se definidos de forma demasiado conspícua, e não vislumbramos o todo "num único pensamento".

E como é apenas quando se atinge o "único pensamento" que usufruímos da iluminação, deve fazer-se um esforço para ir além da nossa consciência empírica relativa, que se apega à multiplicidade e não à unidade das coisas. O facto mais importante que reside por trás da experiência da Iluminação, portanto, é que o Buda fez a tentativa mais vigorosa para resolver o problema da Ignorância e todo o seu poder de vontade foi mobilizado para influenciar um desfecho bem-sucedido da luta.

Lemos no *Kaṭha-Upanishad*: "Assim como a água da chuva que caiu no cume de uma montanha corre por todos os lados, assim aquele que vê uma diferença entre as qualidades corre atrás delas por todos os lados. Como a água pura vertida em água pura permanece a mesma, assim, ó Gautama, é o eu de um pensador que conhece."

Este verter de água pura em água pura é, como aqui se apresenta, a "visão de todas as qualidades num único pensamento", a qual corta finalmente a malha lógica irremediavelmente emaranhada, ao fundir todas as diferenças e semelhanças na unidade absoluta de quem conhece (*jñānin*) e do que é conhecido (*jñeya*). Isto, contudo, na nossa vida dualística prática, constitui uma reversão, uma torção e um reajustamento.

Eckhart, o grande místico alemão, encontra-se singularmente em união com a "visão de um único pensamento" das coisas, tal como realizada pelos budistas, quando expressa a sua visão deste modo:

"*Das Auge darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe.*"[54] A ideia de reversão expressa-se de forma mais clara na símile de Jacob Boehme sobre o "*umgewandtes Auge*" com o qual Deus é reconhecido.

[54] Franz Pfeiffer, p. 312, Martensen, p. 29.

A Iluminação, portanto, deve envolver a vontade bem como o intelecto. É um ato de intuição nascido da vontade. A vontade quer conhecer-se a si mesma tal como é em si mesma, *yathābhūtaṁ dassana*, livre de todas as suas condições cognitivas. O Buda atingiu este fim quando um novo discernimento recaiu sobre ele no término do seu raciocínio sempre circular desde a decadência e a morte até à Ignorância, e da Ignorância até à decadência e a morte, através dos doze elos do *Paṭicca-samuppāda*.

O Buda teve de percorrer o mesmo terreno repetidas vezes, porque se encontrava num impasse intelectual através do qual não podia avançar mais. Ele não repetiu o processo, como originalmente se imagina, para a sua própria edificação filosófica.

O facto era que ele não sabia como escapar a esta rotação interminável de ideias; numa extremidade encontrava-se o nascimento, a decadência e a morte, e na outra encontrava-se Ignorância. Os factos objetivos não podiam ser negados, confrontavam-no de forma audaz e desconfortável, ao passo que a Ignorância obstruía o progresso da sua faculdade cognitiva em direção a algo mais além ou, antes, para o interior.

Ele encontrava-se encurralado de ambos os lados, não sabia como encontrar a sua via de saída, seguia primeiro por este caminho e depois por aquele, sempre com o mesmo resultado — a utilidade nula de todo o seu trabalho mental. Mas possuía uma vontade indomável; queria, com os máximos esforços da sua vontade, penetrar na própria verdade da matéria; bateu e bateu até que as portas da Ignorância cederam: e elas abriram-se de rompante para uma nova perspetiva nunca antes apresentada à sua visão intelectual. Assim, foi capaz de exclamar perante Upaka, o asceta nu com quem se cruzou no seu caminho para Benares após a Iluminação:

"Vencedor de tudo sou eu, conhecedor de tudo,
De todo o solo e mácula liberto,
Tudo renunciando, cessado o desejo,
Instruído por mim mesmo; a quem chamaria eu Mestre?

Aquilo que conheço de ninguém aprendi,
O meu semelhante não existe na terra.
De nascimento humano ou celestial,
Para se me igualar não existe nenhum.
Eu verdadeiramente alcancei a libertação,
O instrutor inigualável do mundo sou eu,
Sozinho, iluminado perfeitamente,
Habito numa paz eterna."[55]

[55] Traduzido pelo Bhikkhu Sīlācāra. O original páli reza da seguinte forma: *Sabbābhibhū sabbavidū 'ham asmi, Sabbesu dhammesu anūpalitto, Sabbaṁjaho tanhakkhaye vimutto Sayaṁ abhiññāya kam uddiseyyaṁ. Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati, Sadevakasmiṁ lokasmiṁ na 'tthi me patipuggalo. Ahaṁ hi arahā loke, ahaṁ Satthā anuttaro, Eko 'mhi sammasambuddho, sītibhūto 'smi, nibbuto. Dīgha-Nikāya*, XXVI.

Quando falamos de iluminação ou de esclarecimento, tendemos a pensar no seu aspeto epistemológico e a esquecer a presença de um tremendo poder de vontade por trás dele — o poder que, de facto, constitui o ser inteiro de um indivíduo. Especialmente dado que no budismo o intelecto se destaca proeminentemente, talvez mais do que deveria, na realização da vida budista ideal; os estudiosos sentem-se tentados a ignorar a significação da vontade como o fator essencialmente determinante na resolução do problema último.

A sua atenção tem sido, por isso, demasiado dirigida para a doutrina do *Paṭicca-samuppāda* ou das *Ariyasacca*, as quais consideravam constituir o ensinamento final do budismo. Mas nisto incorreram num triste erro, nem tiveram razão ao tomar o budismo por uma espécie de cultura ética, declarando que não passa de um sistema de preceitos morais (*śīla*), sem alma, sem Deus e, consequentemente, sem uma promessa de imortalidade. Mas as verdadeiras ideias budistas de Ignorância, Causação e Conduta Moral possuíam um alicerce muito mais profundo na vida da alma do homem.

A Ignorância não era uma ignorância cognitiva, mas significava a obscuridade da perspetiva espiritual. Se a Ignorância não passasse de

cognitiva, a sua clarificação não resultava nem podia resultar na iluminação, na libertação das Grilhetas e das Impurezas, ou Intoxicantes, como preferem alguns estudiosos do páli. O discernimento do Buda penetrou as profundezas do seu ser como a vontade, e ele soube o que isto era, *yathābhūtam*, ou na sua *tathābhāva* (identidade ou talidade), elevando-se acima de si mesmo como um Buda supremo e sem par. A expressão *Anuttara-samyaksambodhi* foi, assim, utilizada para designar este conhecimento eminentemente espiritual por ele realizado.

A Ignorância, que é a antítese da Iluminação, adquire, portanto, um sentido muito mais profundo aqui do que aquele que até agora lhe foi atribuído. A Ignorância não é meramente o não saber ou o não estar familiarizado com uma teoria, sistema ou lei; é o não apreender diretamente os factos últimos da vida como expressivos da vontade. Na Ignorância, o conhecer separa-se do agir, e quem conhece separa-se daquilo que deve ser conhecido; na Ignorância, o mundo afirma-se como distinto do eu; isto é, existem sempre dois elementos em oposição.

Esta é, contudo, a condição fundamental da cognição, o que significa que, assim que a cognição ocorre, há a Ignorância a apegar-se ao seu próprio ato. Quando julgamos saber algo, existe algo que não sabemos. O desconhecido encontra-se sempre por trás do conhecido, e falhamos em chegar a este conhecedor desconhecido, que é, na verdade, o companheiro inevitável e necessário de cada ato de cognição.

Queremos, todavia, conhecer este conhecedor desconhecido, não podemos deixar que este passe desconhecido, não apreendido, sem ver realmente o que é; isto é, a Ignorância deve ser iluminada. Isto envolve uma grande contradição, pelo menos epistemologicamente. Mas, até transcendermos esta condição, não há paz de espírito, a vida torna-se insuportável.

Na sua busca pelo "construtor" (*gahākāra*), o Buda era sempre interpelado pela Ignorância, um conhecedor desconhecido por trás do

conhecer. Durante muito tempo ele não conseguiu deitar as mãos a este indivíduo de máscara preta, até transcender o dualismo de quem conhece e do que é conhecido. Esta transcendência não constituiu um ato de cognição, foi a realização de si mesmo, foi um despertar espiritual e situou-se fora do alcance do raciocínio lógico, não sendo, por isso, acompanhada pela Ignorância.

O conhecimento que quem conhece possui de si mesmo, em si mesmo — isto é, tal como é para si mesmo — é inalcançável por quaisquer procedimentos do intelecto ao qual não é permitido transcender as suas próprias condições. A Ignorância é trazida à submissão apenas ao ir além do seu próprio princípio. Isto constitui um ato da vontade. A Ignorância em si mesma não é um mal, nem é a fonte do mal, mas, quando somos ignorantes da Ignorância, daquilo que ela significa na nossa vida, então tem lugar uma concatenação interminável de males. A *Taṇhā* (desejo) considerada a raiz do mal pode ser superada apenas quando a Ignorância é compreendida na sua significação mais profunda e própria.

II. A Natureza da Ignorância

Por conseguinte, revela uma total ignorância por parte dos estudiosos budistas quando estes relegam a Ignorância para o passado ao tentarem explicar a razão de ser da Quádrupla Cadeia de Causação (*paṭicca-samuppāda*)[56] sob o ponto de vista temporal. De acordo com eles, os dois primeiros fatores (*aṅgāni*) do *Paṭicca-samuppāda* pertencem ao passado, ao passo que os oito seguintes pertencem ao presente e os dois últimos ao futuro. A Ignorância, a partir da qual se inicia a série dos *Nidānas*, não possui limites temporais, pois não pertence ao tempo, mas à vontade, tal como a iluminação.

Quando entra a conceção de tempo, a iluminação, que é negativamente a dissipação da Ignorância, perde todo o seu caráter de finalidade, e passamos a procurar algo que vá além dela. As Grilhetas estariam sempre a apertar-se ao nosso redor, e as Impurezas

constituiriam a nossa condição eterna. Nenhuns deuses cantariam a respeito do Desperto como "um lótus imaculado pela poeira da paixão, brotado do lago do conhecimento; um sol que destrói a escuridão da ilusão; uma lua que afasta o calor abrasador dos pecados inerentes à existência".[57]

[56] Ordinariamente, a Cadeia desenvolve-se da seguinte forma: 1. Ignorância (*avijjā*, *avidyā*); 2. Disposição (*saṅkhāra*, *saṁskāra*); 3. Consciência (*viññāṇa*, *vijñāna*); 4. Nome e Forma (*nāmarūpa*); 5. Seis Órgãos dos Sentidos (*saḷāyatana*, *ṣaḍāyatana*); 6. Contacto (*phassa*, *sparśa*); 7. Sensação (*vedanā*); 8. Desejo (*taṇhā*, *tṛṣṇā*); 9. Apego (*upādāna*); 10. Devir (*bhava*); 11. Nascimento (*jāti*); e 12. Velhice e Morte (*jarāmaraṇaṁ*).

[57] O *Buddhacarita*, Livro XIV.

Se a Iluminação fez o universo inteiro tremer de seis maneiras diferentes, como se encontra registado nos *Sūtras*, a Ignorância, sobre a qual ela finalmente prevaleceu, deve possuir tanto poder quanto a Iluminação, embora diametralmente oposta a esta em valor e virtude. Tomar a Ignorância por um termo intelectual e, depois, interpretá-la em termos de relação temporal destrói por completo o seu caráter fundamental como o primeiro na série dos doze *Nidānas*.

O poder extraordinário exercido pelo Buda sobre os seus contemporâneos, bem como sobre a posteridade, não se deveu inteiramente à sua admirável agudeza analítica, embora tenhamos de admitir isto nele; deveu-se essencialmente à sua grandeza espiritual e profunda personalidade, as quais provinham do seu poder de vontade que penetrava até à própria base da criação.

O vencimento da Ignorância constituiu uma exibição deste poder que, por isso, era invencível e contra o qual Māra, com todas as suas hostes, se viu inteiramente impotente seja para subjugar, seja para seduzir. A falha em ver o verdadeiro significado da Ignorância no sistema do *Paṭicca-samuppāda* ou nas *Ariyasacca* terminará inevitavelmente na interpretação errónea da natureza essencial da Iluminação e, consequentemente, do budismo.

No início, que na verdade não é nenhum início e que não possui significado espiritual exceto na nossa vida de seres finitos, a vontade quer conhecer-se a si mesma, e a consciência desperta, e com o despertar da consciência a vontade cinde-se em duas.

A vontade única, total e completa em si mesma, é agora, simultaneamente, ator e observador. O conflito é inevitável; pois o ator quer agora ver-se livre das limitações sob as quais se viu obrigado a colocar-se no seu desejo de consciência. Num certo sentido, ele tornou-se capaz de ver, mas, ao mesmo tempo, existe algo que ele, como observador, não pode ver. No rasto do conhecimento, a Ignorância segue com a inevitabilidade do destino, um acompanha o outro como a sombra acompanha o objeto, nenhuma separação se pode efetuar entre os dois companheiros.

Mas a vontade, enquanto ator, está empenhada em regressar à sua morada original onde não existia ainda o dualismo e, portanto, a paz prevalecia. Este anseio pelo lar, contudo, não pode ser satisfeito sem uma longa, dura e penosa experiência. Pois a coisa outrora dividida em duas não pode ser restaurada à sua antiga unidade até que se passe por alguma luta. E a restauração é mais do que um mero voltar atrás, o conteúdo original é enriquecido pela divisão, pela luta e pelo novo assentamento.

Quando a divisão ocorre pela primeira vez na vontade, a consciência fica de tal modo enamorada da sua novidade e da sua aparente eficácia na resolução dos problemas práticos da vida que se esquece da sua própria missão, que consiste em iluminar a vontade. Em vez de voltar os seus raios iluminadores para o seu interior — isto é, para a vontade a partir da qual possui o seu princípio de existência —, a consciência mantém-se ocupada com o mundo objetivo das realidades e das ideias; e, quando tenta olhar para si mesma, depara-se com um mundo de unidade absoluta onde o objeto do qual deseja saber é o próprio sujeito. A espada não se pode cortar a si mesma. A escuridão da Ignorância não pode ser dissipada porque é o seu próprio ser. Neste ponto, a vontade tem de fazer um esforço heroico para se iluminar a si mesma, para se redimir a si mesma, sem destruir a

consciência outrora desperta ou, antes, trabalhando o princípio que reside na base da consciência.

Isto foi alcançado, como vemos, no caso do Buda, e ele tornou-se mais do que o mero Gautama, ele foi o Desperto, o Excelso e supremamente Iluminado. No querer existe realmente algo mais do que o mero querer, existe o pensar e o ver. Através deste ver, a vontade vê-se a si mesma e torna-se, por conseguinte, livre e senhora de si. Isto é conhecer no sentido mais fundamental do termo e nisto consiste a redenção budista.

La Ignorância prevalece enquanto a vontade permanecer enganada pela sua própria progénie ou pela sua própria imagem, a consciência, na qual quem conhece surge sempre distinguido do que é conhecido. O engano, contudo, não pode durar, a vontade deseja ser iluminada, ser livre, subsistir por si mesma. A Ignorância pressupõe sempre a existência de algo exterior e desconhecido.

Este exterior desconhecido designa-se geralmente por ego ou alma, o qual é, na realidade, a própria vontade no estado de Ignorância. Portanto, quando o Buda experienciou a Iluminação, percebeu imediatamente que não existia nenhum *Ātman*, nenhuma entidade de alma como uma quantidade desconhecida e incognoscível. A Iluminação dissipou a Ignorância e com ela todos os fantasmas conjurados a partir da caverna escura do ego desapareceram. A Ignorância, no seu uso geral, opõe-se ao conhecimento, mas, sob o ponto de vista budista, no qual surge contrastada com a Iluminação, significa o ego (*Ātman*), o qual é tão enfaticamente negado pelo Buda. Isto não é de admirar, visto que o ensinamento do Buda se centrava na doutrina da Iluminação, a dissipação da Ignorância.

Aqueles que veem apenas a doutrina do *non-ātman* no budismo e falham em investigar o significado da Iluminação são incapazes de apreciar o pleno significado da mensagem do Buda ao mundo. Se ele simplesmente negasse a existência de uma entidade de ego sob o ponto de vista psicológico após a reduzir aos seus fatores componentes, cientificamente poderia ser chamado grande, já que as

suas faculdades analíticas se situavam muito acima das dos seus contemporâneos neste aspeto; mas a sua influência como líder espiritual não teria alcançado tão longe nem durado tanto tempo.

A sua teoria do *non-ātman* não só foi estabelecida por um método científico moderno, como essencialmente constituiu o resultado da sua experiência interior. Quando a Ignorância é compreendida no sentido mais profundo, a sua dissipação resulta inevitavelmente na negação de uma entidade de ego como a base de todas as nossas atividades vitais.

A Iluminação é uma conceção positiva e, para as mentes comuns, torna-se bastante difícil compreendê-la nas suas verdadeiras vertentes. Mas quando sabemos o que significa no sistema geral do budismo e concentramos os nossos esforços na sua realização, tudo o resto se resolverá por si mesmo, como a noção de Ego, o apego a este, a Ignorância, as Grilhetas, as Impurezas, etc. A Conduta Moral, a Contemplação e o Entendimento Superior — tudo isto se destina a provocar o fim desejado do budismo; isto é, a Iluminação.

A constante reiteração que o Buda fazia da teoria da causação, dizendo aos seus discípulos como, quando isto é causa, aquilo é efeito, e como, quando a causa desaparece, o efeito também desaparece, não visa primariamente familiarizá-los com uma espécie de lógica formal, mas fazê-los ver como a Iluminação se encontra casualmente relacionada com toda a felicidade humana, com a liberdade espiritual e com a tranquilidade.

Enquanto a Ignorância for entendida como incapacidade lógica de saber, o seu desaparecimento nunca poderá trazer a liberdade espiritual a que até a literatura mais antiga conhecida do budismo faz alusões tão frequentes e tão enfáticas. Veja-se como reza a declaração de independência espiritual do Arhat nos *Nikāyas*: "Surgiu em mim a visão, a emancipação do meu coração tornou-se inabalável, este é o meu último nascimento, não existe agora renascimento para mim."[58]

Esta constitui uma afirmação bastante forte que mostra quão intensa e convincentemente se apreenderam os factos centrais da vida.

A passagem é, na verdade, uma das caracterizações da condição de Arhat e, quando se faz uma delineação mais completa da mesma, deparamo-nos com algo como o seguinte: "Para ele, conhecendo assim, vendo assim,[59] o coração liberta-se da impureza da luxúria, liberta-se da impureza do devir, liberta-se da impureza da Ignorância. Nele, assim libertado, surge o conhecimento da sua emancipação, e ele sabe que o renascimento foi destruído, que a Vida Superior foi cumprida, que o que tinha de ser feito foi alcançado e, após esta vida presente, não haverá mais além."[60] Em essência, o Arhat é o Buda e até o Tathāgata, e no início da história do budismo a distinção entre estes termos não parecia delineada de forma muito nítida. Assim, em grande medida, podem ser qualificados nos mesmos termos.

[58] *Nānañ ca pana me dassanaṁ Udapādi akuppa me ceto-vimutti ayaṁ antima jāti natthi dāni punabbhavo.*

[59] "Assim conhecendo, assim vendo" (*evaṁ jānato evaṁ passato*) é uma das frases feitas com que deparamos ao longo de toda a literatura budista, Hīnayāna e Mahāyāna. Quer os seus compiladores estivessem ou não cientes da distinção entre conhecer e ver no sentido em que hoje a fazemos na teoria do conhecimento, a junção é de grande significado. Eles deviam estar conscientes da ineficácia e insuficiência da palavra "conhecer" na descrição do tipo de conhecimento que se possui no momento da iluminação. "Ver" ou "ver face a face" significa o caráter imediato, a máxima perspicuidade e a certeza de tal conhecimento. Como foi mencionado noutro local, o Budismo é rico em terminologia para este nível de cognição.

[60] *Tassa evaṁ jānato evaṁ passato kāmāsavāpi cittaṁ vimuccati bhavāsavāpi cittaṁ vimuccati avijjāsavāpi cittaṁ vimuccati, vimuttasmiṁ vimuttamiti ñāṇaṁ hoti. Khīṇā jāti vusitaṁ brahmacariyaṁ kataṁ karaṇīyaṁ nāparaṁ itthattāyāti pajānāti.*

Quando o Buda conversava com os seus discípulos a respeito das várias especulações prevalecentes nos seus dias, teceu as seguintes observações sobre o conhecimento das coisas sob o comando do Tathāgata:

"Isso ele conhece, e conhece também outras coisas muito mais além, muito superiores a essas especulações; e, possuindo esse conhecimento, não se envaidece; e assim, imaculado, realizou, no seu próprio coração, o caminho de fuga delas, compreendeu, tal como realmente são, o surgimento e o desaparecer das sensações, o seu doce sabor, o seu perigo, como não se pode confiar nelas e, não se apegando a nenhuma dessas coisas por que os homens anseiam, ele, o Tathāgata, encontra-se completamente livre.

Estas são aquelas outras coisas, profundas, difíceis de realizar e duras de compreender, tranquilizadoras, doces, não a ser apreendidas pela lógica, subtis, compreensíveis apenas para os sábios, que o Tathāgata, tendo ele próprio realizado e visto face a face, expôs; e é a respeito destas que aqueles que desejam louvar retamente o Tathāgata de acordo com a verdade devem falar."[61]

[61] O *Brahmajāla Sutta,* p. 43. Tradução de Rhys Davids.

Estas virtudes pelas quais o Tathāgata devia ser louvado não derivavam manifestamente da especulação e do raciocínio analítico. A sua visão intelectual era precisamente tão aguçada e de longo alcance como a de qualquer um dos seus contemporâneos, mas ele encontrava-se dotado de uma faculdade superior, o poder de vontade, o qual foi exercido na sua capacidade total a fim de provocar todas estas virtudes que pertenciam ao ser inteiro da condição de Tathāgata.

E, naturalmente, não havia necessidade de ele enfrentar estes problemas metafísicos que agitavam os filósofos dos seus dias; eles encontravam-se resolvidos nele, quando alcançou a sua liberdade e serenidade espirituais, na sua totalidade, no seu aspeto sintético, e não de forma parcial ou fragmentária — o que deveria acontecer se fossem apresentados à cognição do Buda como problemas filosóficos. Sob esta luz deve ser lido o *Mahāli Sutta*. Alguns estudiosos perguntam-se por que razão duas ideias inteiramente desconexas são tratadas em conjunto num único corpo do *Sūtra*, o que, contudo, demonstra ignorância académica no que se refere a matérias espirituais, já que falham em notar o verdadeiro significado da Iluminação no sistema da

fé budista. Para compreender isto, necessitamos de uma intuição imaginativa que penetre diretamente o centro da vida, e nem sempre os meros talentos literários e filológicos conseguem desvendar os seus segredos.

O *Mahāli Sutta* é um *Sūtra* páli no *Dīgha-Nikāya*, no qual Mahāli pergunta ao Buda quanto ao objeto da vida religiosa praticada pelos seus discípulos, sendo este o âmago da sua resposta: Os budistas não praticam a concentração em si próprios a fim de adquirirem qualquer poder miraculoso como ouvir sons celestiais ou ver visões celestiais.[62] Existem coisas mais elevadas e mais doces do que essas, uma das quais é a destruição completa das Três Grilhetas (ilusão do eu, dúvida e confiança na eficácia de boas obras e cerimónias) e a obtenção de um estado de espírito tal que conduza à visão das coisas superiores na vida espiritual de cada um.

Quando esta visão é ganha, o coração torna-se sereno, liberta-se da mácula da Ignorância e surge o conhecimento da emancipação. Questões como as que são formuladas por ti, ó Mahāli, relativas à identidade do corpo e da alma, são ociosas; pois quando alcanças a visão suprema e vês as coisas tal como realmente são em si mesmas — isto é, emancipadas das Grilhetas, Máculas e Fluxos Mortais —, essas questões que te estão a incomodar no momento perderão completamente o seu valor e não mais serão formuladas da maneira como o fazes. Daí que não haja necessidade de eu responder às tuas perguntas.

[62] A ideia de realizar milagres de forma sistemática através do poder adquirido pela concentração mental parece ter estado muito em voga na Índia desde os primórdios da sua civilização, e o Buda era frequentemente abordado pelos seus seguidores para que exibisse os seus poderes de operar prodígios. De facto, os seus biógrafos transformaram-no mais tarde num realizador regular de milagres, pelo menos a avaliar pelo padrão comum da lógica e da ciência. Mas, sob o ponto de vista do *Prajñā-pāramitā*, segundo o qual "porque aquilo que foi pregado pelo Tathāgata como a posse de qualidades foi pregado como a não-posse de qualidades pelo Tathāgata, e portanto é chamado a posse de qualidades"

(*yaishā bhagavan lakshaṇasampat tathāgatena bhāshitā alakshaṇasampad eshā tathāgatena bhāshita; tenocyate lakshaṇasampad iti*), a ideia de realizar prodígios adquire uma significação espiritual inteiramente nova. No *Kevaddha Sutta*, três prodígios são mencionados como tendo sido compreendidos e realizados pelo Buda: o prodígio místico, o prodígio da educação e o prodígio da manifestação. O detentor do prodígio místico pode operar as seguintes impossibilidades lógicas e físicas:

"De um só ele torna-se multiforme, de multiforme torna-se um só; de visível torna-se invisível; passa sem impedimento para o outro lado de uma parede, de uma muralha ou de uma montanha, como se passasse através do ar; penetra de cima a baixo através do solo sólido como se passasse através da água; caminha sobre a água sem a dividir, como se caminhasse em solo sólido; viaja de pernas cruzadas pelo céu como as aves em pleno voo; toca e sente com a mão até o sol e a lua, apesar de serem seres de poder e potência mística; alcança até com o corpo o céu de Brahma." Deveremos compreender isto de forma literal e intelectual? Não podemos interpretá-lo no espírito do idealismo do *Prajñā-pāramitā*? Porquê? *Taccittam yacittam acittam.* (O pensamento é chamado pensamento porque é não-pensamento.)

Este diálogo entre o Buda e Mahāli ilustra bem a relação entre a Iluminação e o problema da alma. Não há necessidade de nos espantarmos por o Buda não ter resolvido definitivamente esta questão sempre recorrente, preferindo ignorá-la da maneira que fez e falar sobre algo aparentemente sem qualquer ligação com o ponto em debate. Este constitui um dos exemplos pelos quais devemos tentar penetrar no significado da Ignorância.

Um dos motivos, contudo, pelos quais o Buda deixou algumas questões metafísicas sem resposta ou indeterminadas (*avyākata*) deveu-se ao facto de o budismo ser um sistema prático de disciplina espiritual e não um discurso metafísico. O Buda possuía, naturalmente, a sua teoria da cognição, mas esta assumia um papel secundário, na medida em que o principal objetivo da vida budista consistia em atingir a Iluminação, da qual resulta a liberdade espiritual.

A Iluminação vence a Ignorância que se situa na raiz do nascimento e da morte e que lança grilhetas de todas as ordens, tanto intelectuais como afetivas. E este vencimento da Ignorância não se pode alcançar a não ser através do exercício do poder de vontade de cada um; todas as outras tentativas, especialmente as meramente intelectuais, são inteiramente inúteis.

Daí a conclusão do Buda: "Estas questões [63] não se destinam ao proveito, não dizem respeito ao Dharma, não redundam nos elementos da conduta reta, nem no desapego, nem na purificação das luxúrias, nem na quietude, nem na tranquilização do coração, nem no conhecimento real, nem no discernimento dos estádios superiores do Caminho, nem no *Nirvāṇa*. É por isso que não expresso qualquer opinião sobre elas."

O que o Buda, por outro lado, expôs foi: "O que é a dor, qual é a origem da dor, qual é a cessação da dor e o método através do qual se pode alcançar a cessação da dor." Pois todas estas são matérias práticas a serem não apenas totalmente compreendidas e realizadas, mas ativamente dominadas por qualquer pessoa que deseje realmente realizar o grande ato da libertação.

[63] As perguntas são: É o mundo eterno? Não é o mundo eterno? É o mundo finito? É o mundo infinito? *Potthapāda-Sutta*.

Que o Buda era extremamente contra o mero conhecimento e insistia da forma mais enfática no ver efetivo e no experienciar pessoal do Dharma, face a face, torna-se evidente em toda a parte, tanto nos *Nikāyas* como nos textos do *Mahāyāna*. Este tem constituído, na verdade, o ponto mais forte no ensinamento do budismo. Quando um filósofo bramane se referia ao seu conhecimento dos Três Vedas e a uma união com aquilo que não vira, o Buda ridicularizou-o numa das suas frases contundentes:

"Portanto, dizes que os bramanes não são capazes de indicar o caminho para a união com aquilo que viram, e dizes ainda que nenhum deles, nem dos seus alunos, nem mesmo dos seus predecessores até à sétima geração, alguma vez viu Brahma. E dizes

ainda que mesmo os antigos *Rishis,* cujas palavras eles guardam em tão profundo respeito, não pretendiam conhecer ou ter visto onde, de onde ou para onde Brahma vai. Contudo, esses bramanes versados nos Três Vedas afirmam, na verdade, que podem indicar o caminho para a união com aquilo que não conhecem nem viram... Assemelham-se a uma fila de cegos agarrados uns aos outros, na qual nem o primeiro pode ver, nem o do meio pode ver, nem o último pode ver. A conversa desses bramanes versados nos Três Vedas não passa de uma conversa cega: o primeiro não vê, o do meio não vê, nem o último pode ver."

A Iluminação ou a dissipação da Ignorância, que constitui o ideal da vida budista, podemos vê-lo agora mui claramente, não é um ato do intelecto, mas a transformação ou a remodelação de todo o ser de cada um através do exercício da faculdade mais fundamental inata em cada um de nós. O mero entendimento possui algo de estrangeiro em si e não parece entrar de forma tão íntima na vida. Se a Iluminação tivesse realmente um efeito tão tremendo na nossa perspetiva espiritual como lemos nos *Sūtras*, não poderia ser o resultado de apenas nos familiarizarmos com a doutrina da Causação.

A Iluminação é a obra de *Paññā,* que nasce da vontade que se quer ver a si mesma e subsistir em si mesma. Daí a ênfase do Buda na importância da experiência pessoal; daí a sua insistência na meditação em solidão como o meio que conduz à experiência. A meditação, através da qual a vontade se esforça por transcender a condição que colocou a si própria no despertar da consciência, não constitui, portanto, de modo algum o simples ato de cogitar sobre a teoria da Origem ou da Causação, a qual se move eternamente num círculo, começando na Ignorância e terminando na Ignorância. Esta é a única coisa que se torna mais necessária no budismo. Todos os outros problemas metafísicos envolvem-nos numa meada emaranhada, num amontoado de fios em nó.

A Ignorância não deve, pois, ser eliminada por meios metafísicos, mas pela luta da vontade. Uma vez feito isto, libertamo-nos também da noção de uma entidade de ego, que é o produto ou, antes, o alicerce da Ignorância, do qual esta depende e com o qual prospera. O ego é o

ponto escuro onde os raios do intelecto falham em penetrar, é o último covil oculto da Ignorância, onde esta se resguarda serenamente da luz. Quando este covil é exposto e virado do avesso, a Ignorância desaparece como a geada ao sol. Na verdade, estas duas coisas são uma e a mesma: a Ignorância e a ideia de ego.

Tendemos a pensar que, quando a Ignorância é expulsa e o ego perde o seu domínio sobre nós, não possuímos nada onde nos apoiar e somos entregues ao destino de uma folha morta soprada de um lado para o outro conforme o vento quer. Mas não é assim; pois a Iluminação não é uma ideia negativa que signifique simplesmente a ausência de Ignorância. Na verdade, a Ignorância constitui a negação da Iluminação e não o inverso.

A Iluminação é afirmação no sentido mais verdadeiro da palavra e, por isso, foi afirmado pelo Buda que aquele que vê o Dharma vê o Buda, e aquele que vê o Buda vê o Dharma, e ainda que aquele que quer ver o Buda não deve procurá-lo na forma, nem na voz, etc. Quando a Ignorância governava de modo supremo, o ego concebia-se como uma ideia positiva, e a sua negação mostrava-se niilista. Era perfeitamente natural para a Ignorância defender o ego onde encontrava o seu lar original.

Mas com a realização da Iluminação, toda a matéria muda de aspeto, e a ordem instituída pela Ignorância inverte-se de alto a baixo. O que se apresentava negativo passa a ser positivo, e o que se apresentava positivo passa a ser negativo. Os estudiosos budistas não devem esquecer esta revalorização de ideias que acompanha a Iluminação. Dado que o budismo afirma ser a Iluminação o facto último da vida budista, não existe nele nada de negativista, nada de pessimista.

Como a filosofia tende a enfatizar indevidamente a importância de ideias abstratas e de inferências lógicas, esquecendo-se de se manter constantemente em contacto com o mundo real da experiência, o Buda, como afirmei repetidamente, recusou categoricamente subscrever a teorização (*takka* ou *vitakka*) em detrimento da disciplina

prática. A Iluminação constituía o fruto de tal disciplina, e a dissipação da Ignorância não se podia efetuar por nenhuns outros meios. Se se pudesse afirmar que o Buda possuía algum sistema de pensamento que governasse toda a tendência do seu ensinamento, era aquilo a que podemos chamar espiritualismo radical.

Com isto refiro-me ao facto de ele tomar a vida e o mundo tal como eram, não tentando lê-los de acordo com a sua própria interpretação. Os teóricos poderão dizer que isto se torna impossível, pois colocamos a nossa subjetividade em cada ato de perceção, e aquilo a que chamamos um mundo objetivo constitui na realidade uma reconstrução das nossas ideias inatas. Epistemologicamente poderá ser assim, mas espiritualmente um estado de perfeita liberdade só se obtém quando todos os nossos pensamentos egoístas não são lidos na vida e o mundo é aceito tal como é, tal como um espelho reflete uma flor como flor e a lua como lua.

Portanto, quando afirmo que o budismo é espiritualismo radical, isto não deve ser compreendido epistemologicamente, mas sim espiritualmente. Este constitui realmente o significado de "*yathābhūtam*" ou "*yathātatham*" — o termo utilizado mui frequentemente no cânone budista e que, de facto, forma um refrão da maior importância no pensamento budista.

No *Sāmañña-phala Sutta*, no *Dīgha-Nikāya*, é-nos dito numa escala ascendente quais são os frutos últimos da vida budista, e a escala termina na aceitação "*yathābhūtam*" do mundo:

"Com o seu coração assim sereno, tornado puro, translúcido, cultivado, desprovido de mal, flexível, pronto a agir, firme e imperturbável, ele direciona-se e inclina-se para o conhecimento da destruição das Impurezas (*āsavā*). Ele sabe tal como realmente é: 'Isto é a dor.' Sabe tal como realmente é: 'Isto é a origem da dor.' Sabe tal como realmente é: 'Isto é a cessação da dor.' Sabe tal como realmente é: 'Isto é o caminho que conduz à cessação da dor.' Sabe tal como realmente são: 'Estas são as Impurezas.' Sabe tal como realmente é: 'Isto é a origem das Impurezas.' Sabe tal como realmente é: 'Isto é a

cessação das Impurezas.' Sabe tal como realmente é: 'Isto é o caminho que conduz à cessação das Impurezas.' Para ele, conhecendo assim, vendo assim, o coração liberta-se da Impureza das Luxúrias (*kāma*), liberta-se da Impureza da Existência (*bhāva*), liberta-se da Impureza da Ignorância (*avijjā*). Nele, assim libertado, surge o conhecimento da sua emancipação, e ele sabe: 'O renascimento foi destruído. A vida superior foi cumprida. O que tinha de ser feito foi alcançado. Após esta vida presente, não haverá mais além!'"

Como deveremos compreender isto? Tal como no caso dos doze *Nidānas*, a Quádrupla Verdade Nobre falhará seguramente em ceder a sua significação mais profunda se nos aproximarmos dela intelectualmente. Pois não passa de uma nova formulação do dogma da Origem dependente, por mais diferente que seja na forma; o mesmo princípio afirma-se tanto no *Paṭicca-samuppāda* como na *Ariya-sacca*. Esta última indica o método prático de fuga das grilhetas do *carma*, ao passo que o primeiro desenha em perspetiva os planos do seu *modus operandi*.

Como conceitos, ambas as fórmulas permanecem exatamente o que são — isto é, sem efeito e ineficazes para produzir uma revolução espiritual. A ideia do Buda ao formular a Quádrupla Verdade era vê-la aplicada praticamente à realização de um ideal. A elaborada disciplina mental explicada nas partes anteriores do *Sāmaññaphala* constitui apenas uma preparação para esta catástrofe final. Sem um coração sereno, puro e firme, a verdade nunca se pode apreender tal como realmente é. Um intelecto agudo e penetrante pode saber da verdade e discorrer sobre ela, mas quanto à sua realização na vida requer-se uma mente disciplinada. As passagens acima citadas são inteligíveis apenas quando vistas à luz da vida espiritual. O budismo pode ser lógico, mas se falharmos em perceber algo mais além disso, distorcemo-lo gravemente. O caráter lógico do ensinamento budista constitui apenas um aspeto deste e não um aspeto muito importante.

Podemos até considerar esta logicidade como acessória no budismo, e aqueles que se encontram encantados por ela permanecem na total ignorância quanto ao verdadeiro significado do budismo. "Ele

sabe tal como realmente é", *ti yathābhūtaṁ pajānāti* — temos de chegar a isto; pois *Yathā-bhūta-ñāṇa-dassana* é o discernimento que destrói as Impurezas (*āsavānaṁ khaya-ñāṇa*) e produz a consciência da emancipação espiritual (*cetovimutti*). Sem este *Ñāṇa* ou *Ñāṇa-dassana* (discernimento ou intuição), nenhum desapego, nenhuma liberdade seria possível para um budista, nem ele estaria alguma vez seguro da sua libertação última do cativeiro da existência, bem como da obtenção da vida superior (*brahmacarya*).

O "conhecendo assim, vendo assim" não significa uma compreensão intelectual de factos ou verdades que caem fora do plano da experiência de cada um, mas constitui a perceção de eventos que ocorreram efetivamente dentro de si próprio. Até mesmo uma compreensão intelectual será impossível quando não existe experiência que sirva para apoiar a sua validade. Para aqueles que não possuem treino espiritual ao longo da linha dos exercícios de *dhyāna* hindus, o estado mental que culmina na contemplação *yathābhūtam* do mundo constituirá um assunto mui difícil com o qual simpatizar. Mas apenas sob esta luz deve ser compreendido o discurso do Buda sobre os frutos da vida de *Samana*.

As Impurezas (*āsavā*), ou Fluxos (*lou*), como preferem os tradutores chineses, são três, por vezes quatro, em número. São as Impurezas do Desejo (*kāma*), da Existência (*bhāva*), da Ignorância (*avijjā*) e da Intelecção (*diṭṭhi*). Que tipo de discernimento é este que destrói todas estas Impurezas? E o que restará em nós após tal destruição? Poder-se-á antecipar que as respostas sejam inteiramente niilistas, porque nada a não ser o vazio absoluto será aparentemente o resultado de tal destruição. Especialmente quando lemos um verso como o seguinte (*Sutta-nipāta*, vv. 949 e 1099), podemos ser razoavelmente tentados a considerar o ensinamento do Buda como absolutamente negativista:

"O que está diante de ti, põe-no de lado;

Que não haja nada atrás de ti;

Se não te apegares àquilo que está no meio,

Caminharás calmo." (64)

[64] Cf. *Dhammapada*, v. 385. "Aquele para quem não existe nem este nem aquele lado, nem ambos, a ele, o destemido e desprendido, chamo em verdade um Brâmane."

Mas o facto é, sob o ponto de vista espiritual, que só após a destruição das Impurezas e a libertação de toda a forma de apego é que o ser mais íntimo de cada um se purifica e se vê a si próprio tal como realmente é, não na verdade como um ego posicionado em contraste com o não-ego, mas como algo que transcende os opostos e que, todavia, os sintetiza em si mesmo. O que se destrói é o dualismo das coisas e não a sua unidade. E a libertação significa regressar à morada original de cada um. O discernimento, portanto, consiste em ver a unidade na multiplicidade e em compreender a oposição das duas ideias não como condicionando-se mutuamente, mas como emanando ambas de um princípio superior; e é aqui que habita a perfeita liberdade.

Quando a mente se encontra suficientemente treinada, verifica que nem a negação (*niratta*) nem a afirmação (*atta*) se aplicam à realidade, mas que a verdade reside em conhecer as coisas tal como são ou, antes, tal como se tornam. Uma mente realmente sincera e totalmente purificada constitui a preliminar necessária para a compreensão da realidade na sua talidade. Como resultado possuímos "*ti yathābhūtaṁ pajānāti*", e isto veio mais tarde a ser formulado pelos adeptos do *Mahāyāna* na doutrina da Identidade ou Talidade (*bhūtatathatā*).

A mente treinada que passou pelos quatro exercícios de *dhyāna*, tal como prescritos nos *Nikāyas*, desenvolve-se ainda mais naquilo que se conhece entre os adeptos do *Mahāyāna* como a *Ādarśa-jñāna* (visão de espelho), a qual corresponde à *Bhūta-ñāṇa* no *Aṅguttara Nikāya*. A última símile no discurso do Buda sobre os frutos da vida de *Samana*, que resume a realização espiritual os budistas, torna-se agora inteiramente inteligível. Reza assim:

O espiritualismo radical do ensinamento "*Yathābhūtam*" do Buda apresenta-se aqui graficamente, o que nos recorda o Buda no *Itivuttaka*, v. 109, a descrever-se a si próprio como o espectador posicionado na margem (*cakkhumā puriso tīre ṭhito*). Compreender esta símile intelectualmente constituirá um puro absurdo. O escritor descreve a sua atitude mental a partir de um plano de pensamento superior que foi realizado por si após um longo treino. *Sambodhi* ou Iluminação é o termo budista dado a esta realização.

A destruição das quatro Impurezas é a fase negativa da experiência, que constitui o discernimento para o qual a mente serena e translúcida do Buda se direcionou e inclinou. Quando se considera apenas a atividade destrutiva, a Iluminação mostra-se aniquiladora e negativista; mas quando o discernimento se abre para a talidade da verdade, ela mostra-se da forma mais enfática afirmativa.

É aqui que reside aquela "ilha inigualável que nada possui e de nada se apodera, chamada *Nirvāṇa*, a destruição da decadência e da morte". (*Sutta-nipāta*, v. 1094.) Lembre-se que o que aqui se destrói é a decadência e a morte, e não a vida; pois é através da Iluminação que a vida é, pela primeira vez, restaurada à sua liberdade e criatividade nativas.

A símile do espelho (*ādarśa*) pode, contudo, sugerir que a atitude budista em relação ao mundo é meramente passiva e carente de inspirações dinamizadoras. Isto, todavia, revela a ignorância por parte do crítico a respeito da própria vida do Buda, a qual foi tão desinteressadamente dedicada ao longo de quarenta e nove longos e pacíficos anos à promoção do bem-estar espiritual geral do seu povo; não apenas isto, mas o crítico esqueceu-se também de notar os extraordinários empreendimentos missionários dos discípulos do Buda, bem como as suas atividades intelectuais que se desenvolveram na escola *mahayânica* do budismo. Seja como for, a acusação de passividade contra a *weltanschauung* budista mostra-se errada mesmo quando considerada independentemente dos factos históricos do budismo.

A passividade que notamos na Iluminação é apenas aparente. Como afirmação geral, uma coisa absolutamente passiva torna-se impensável, a menos que se trate de um estado de vazio absoluto sem qualquer tipo de conteúdo em si. Na medida em que a Iluminação constitui o resultado de um esforço espiritual extremamente vigoroso, trata-se de um estado positivo da mente no qual reside oculto um reservatório inesgotável de possibilidades; trata-se de uma unidade na qual se aloja um mundo de multiplicidade.

"Ruidosas correm as águas pequenas, silencioso corre o vasto oceano." (65) No vasto oceano da Iluminação existe o silêncio da unidade. Os filósofos do *Avataṁsaka* também a comparam à imensa extensão de um oceano, calmo e translúcido, que reflete todos os corpos brilhantes do céu, mas onde, ao mesmo tempo, possibilidades de ondas rugidoras e tudo devoradoras repousam inocentemente no seu seio.

[65] *Sutta-nipāta*, v. 720. *Sanantā yanti kussobbhā, tuṇhī yāti mahodadhi.*

Assim pergunta o Buda no *Mahāli Sutta*: "Quando um monge conhece assim e vê assim, estaria ele pronto a assumir a questão: É a alma o mesmo que o corpo, ou é a alma uma coisa e o corpo outra?". Torna-se assim evidente que o ensinamento do Buda se centrou sempre na realização prática da Iluminação como "*āsavānaṁ khaya-ñāṇa*", discernimento que destrói as Impurezas e liberta cada um de todo o apego (*upādāna*). Ele não evitou a discussão dos problemas metafísicos meramente por serem metafísicos, mas sim porque não conduziam à obtenção do fim último da vida budista, que consiste na purificação do espírito e não na exibição de subtileza epistemológica.

A Ignorância devia ser dissipada na nossa experiência interior e não através da compreensão intelectual do princípio da Origem dependente, quer expresso como o *Paṭicca-samuppāda*, quer como a *Ariya-sacca*. Além disso, que a Iluminação consiste em ver nas coisas "*yathābhūtam*" ou "*yathātatham*", livre de dúvida, sem a perturbação da intelecção ou da teorização, pode colher-se da última *gāthā* no

Itivuttaka, onde o Buda é louvado pelas suas várias virtudes. Cuto as três primeiras estâncias:

"Tendo discernimento sobre todo o mundo, Em todo o mundo tal como realmente é, Ele encontra-se desapegado de todo o mundo E sem par em todo o mundo.

A tudo superando em tudo, firme, Liberto de todos os laços, O mais elevado repouso pertence-lhe, A ele que alcançou o *Nirvāṇa*, sem medo de qualquer lado.

Este Iluminado, com as Impurezas destruídas, Sem perturbação e livre de dúvida, Alcançou a destruição de todo o *carma* e encontra-se libertado na destruição do substrato."

Ver as coisas "*yathābhūtam*" constitui, por assim dizer, o aspeto intelectual ou noético da Iluminação, embora não no sentido do entendimento discursivo; existe um outro aspeto da Iluminação que será aqui objeto de consideração. Refiro-me à sua relação com o *samādhi* ou *dhyāna*. Isto constitui a preliminar, como afirmei anteriormente, para a realização, mas mostra também que a realização assim alcançada constitui algo mais do que meramente ver na verdade.

Se a Iluminação fosse apenas este ver ou possuir discernimento, não seria tão espiritualmente iluminadora a ponto de provocar uma completa libertação de paixões malignas e o sentimento de perfeita liberdade. As intuições não poderiam penetrar de forma tão cortante na fonte da vida, sossegar todas as dúvidas e romper todos os laços de apego a menos que a consciência de cada um estivesse inteiramente preparada para acolher o Todo na sua integridade bem como na sua talidade. Os nossos sentidos e a consciência comum são propensos em demasia a ser perturbados e a desviar-se da realização da verdade. A disciplina mental torna-se, assim, indispensável.

Devemos lembrar-nos de que o Buda possuiu esta disciplina sob os seus dois instrutores do *Sāṁkhya* e que, mesmo após a sua Iluminação, estabeleceu como regra para os seus discípulos treinarem-se nos exercícios de *dhyāna*. Ele próprio retirava-se para a solidão sempre que tinha oportunidades para tal. Isto não consistia,

naturalmente, em meramente entregar-se à contemplação ou em fazer o mundo refletir-se no espelho da consciência.

Tratava-se de uma espécie de treino espiritual mesmo para si próprio e mesmo após a Iluminação. Neste aspeto, o Buda estava simplesmente a seguir a prática de todos os outros sábios e filósofos indianos. Isto, contudo, não era tudo no seu caso; ele viu algum significado mais profundo na disciplina que se destinava a despertar o sentido espiritual mais elevado para a compreensão do Dharma. Na verdade, sem este despertar último, o *dhyāna*, por mais edificante que fosse, carecia de significado para a perfeição da vida budista. Assim possuímos no *Dhammapāda*, v. 372: "Sem conhecimento (*paññā*, *prajñā*) não há meditação (*jhāna*, *dhyāna*), sem meditação não há conhecimento: aquele que possui conhecimento e meditação encontra-se perto do *Nirvāṇa*."

Esta mútua dependência entre *jhāna* e *paññā* é o que distinguia o budismo do resto dos ensinamentos indianos da época. *Jhāna* ou *dhyāna* deve resultar em *paññā*, deve desenvolver-se no ver o mundo tal como ele realmente é (*yathābhūtam*); pois não há budismo na meditação meramente como tal. E esta foi a razão pela qual o Buda ficou insatisfeito com o ensinamento dos seus instrutores; este, para usar as suas próprias palavras, "não conduzia ao discernimento perfeito, ao supremo despertar, ao *Nirvāṇa*" (*na abhiññāya na sambhodāya na nibbānāya saṁvattati*).

Permanecer na serenidade do nada era suficientemente agradável, mas constituía uma queda num sono profundo, e o Buda não tinha o desejo de passar a sua vida terrena a dormir num devaneio. Tinha de haver um ver no interior da vida e da alma das coisas. Para ele, *paññā* ou *prajñā* era a parte mais essencial da sua doutrina, e esta tinha de crescer a partir de *dhyāna*, sendo que o *dhyāna* que não terminava em *paññā* não era de todo budista. O barco devia, na verdade, ser esvaziado, mas ficar numa "casa vazia" (*suññāgāraṁ*) sem nada fazer é vacuidade e aniquilação; um olho deve abrir-se e ver a verdade total e claramente, a verdade (*paramaṁ ariyasaccaṁ*) que liberta a vida das

suas muitas grilhetas e encargos. (*Majjhima Nikāya,* 140.) Canta o *Dhammapāda* novamente (v. 373):

"Um monge que entrou na sua casa vazia e cuja mente se encontra tranquila, Sente um deleite mais do que humano quando vê a verdade claramente."

Sendo assim o objetivo dos exercícios de *dhyāna* preparar a mente para a realização da *paramasacca* que destrói e liberta, e sendo a verdade realizável apenas pelo despertar da *parama-paññā,* que é o conhecimento (*ñāṇa*) que coloca um ponto final a toda a miséria (*sabbadukkha*), o Buda nunca falha em incutir devidamente a importância de *paññā* nas mentes dos seus discípulos; por exemplo, no seu esquema disciplinar geral fornecido sob os três títulos: *śīla* (moralidade), *jhāna* (meditação) e *paññā* (conhecimento intuitivo).

Quaisquer que fossem os prazeres supersensoriais que se pudessem experienciar nos exercícios de *jhāna*, o Buda considerava-os muito aquém da meta última da vida budista; cada um desses prazeres tinha de ser abandonado, pois emaranharia a mente e interromperia o seu curso ascendente rumo ao despertar de *paññā*. Era através deste despertar apenas que a consciência da emancipação ou o regresso à morada espiritual original de cada um podia ser alcançado. E por emancipação o Buda entendia estar livre de todas as formas de apego, tanto sensoriais (*rūpam*) como intelectuais (*viññānaṁ*). Assim diz ele no *Majjhima Nikāya*, 138: Não deixes que a tua mente seja perturbada por objetos externos, nem a deixes andar errante por entre as tuas próprias ideias. Liberta-te dos apegos e não temas. Este é o caminho para superar os sofrimentos do nascimento e da morte.

Enquanto houver o mais pequeno vestígio de apego em qualquer lado, exterior ou interiormente, permanece o substrato da individualidade, e isto certamente criará uma nova força de carma e envolverá cada um de nós no ciclo eterno do nascimento e da morte. Esse apego constitui uma forma de obsessão ou ilusão ou imaginação. Nove dessas ilusões presunçosas são mencionadas nos *Nikāyas*, as quais provêm todas das especulações erradas sobre a individualidade e

conduzem naturalmente ao apego de uma forma ou de outra. São as ideias de que "eu sou", "eu sou isso", "eu serei", "eu não serei", "eu terei forma", "eu serei sem forma", "eu terei pensamento", "eu serei sem pensamento", "eu não terei pensamento nem serei sem pensamento".[66]

[66] O *Majjhima-Nikāya*, 140, *Dhātuvibhaṅgasuttam*. *Asmīti bhikkhu maññitaṁ etaṁ; Ayam aham asmīti maññitaṁ etaṁ; Bhavissan ti maññitaṁ etaṁ; Na bhavissan ti maññitaṁ etaṁ; Rūpī bhavissan ti maññitaṁ etaṁ; Arūpī bhavissan ti maññitaṁ etaṁ; Saññī bhavissan ti maññitaṁ etaṁ: Asaññī bhavissan ti maññitaṁ etaṁ; Nevasaññīnāsaññī bhavissan ti maññitaṁ etaṁ.*

Temos de nos livrar de todos estes *maññitaṁs*, conceções arrogantes e afirmativas de si, a fim de atingir a meta final da vida budista. Pois quando estes são eliminados, cessamos de nos preocupar, de nutrir ódio, de sofrer e de ser assaltados por medos — o que constitui a tranquilização (*santi*), o *Nirvāṇa* e o ver na realidade e na verdade das coisas. Quando *paññā* se desperta em nós, a moralidade é abandonada, a meditação deixada para trás, e resta apenas um estado iluminado de consciência no qual o espírito se move conforme quer.

A bem conhecida símile da jangada (*kullūpamaṁ*),[67] que pode parecer de algum modo inteligível para alguns dos críticos budistas habituados a uma "paisagem intelectual" inteiramente diferente, constitui uma boa ilustração do ensinamento budista do não apego. O ensinamento "*Kullūpamaṁ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pageva adhammā*"

[67] *Majjhima Nikāya*, 22.

(À semelhança de uma jangada, todos os dharmas de facto devem ser abandonados, quanto mais os não dharmas!), constitui realmente a tónica mais fundamental que percorre todo o curso da história da dogmática budista. A filosofia da *Prajñā-pāramitā*, que é por alguns considerada bastante desviada do espírito do budismo primitivo, não fica de modo algum atrás na defesa desta doutrina do não apego — por exemplo, como vemos no *Vajracchedikā Sūtra*. Na verdade, a

teoria de *Śūnyatā*, tal como exposta em todos os *Prajñāsūtras*, não passa de uma filosofação sobre a doutrina do não apego.[68]

[68] Cf. *Sutta-Nipāta*, v. 21. "Por mim foi construída uma jangada bem estruturada, assim disse o Abençoado, passei para o Nirvana, alcancei a outra margem, tendo superado a torrente das paixões; já não há utilidade para uma jangada; portanto, se quiseres, chove, ó céu!"

O *Vajracchedikā* contém: "*Tasmād iyaṁ Tathāgatena sandhāya vāg bhāshi kolopamaṁ Dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva tā prahātavyāh prāgeva adharmā.*"

A própria símile reza da seguinte forma (*Majjhima Nikāya*, 22):

"Na símile de uma jangada vos ensino a minha doutrina, ó monges, a qual se destina à fuga e não à retenção. Escutai com atenção e lembrai-vos bem do que vou dizer. Suponha-se que um homem, ao empreender uma longa jornada, encontra no seu caminho uma grande e larga extensão de água, com a margem de cá eivada de medos e perigos, mas a margem de lá segura e livre de medos, e nenhum barco com que cruzar a inundação nem qualquer ponte que conduza desta para a outra margem.

E suponha-se que este homem diz para si próprio: Em verdade, esta é uma grande e larga extensão de água, e a margem de cá está cheia de medos e perigos, mas a margem de lá segura e livre de medos; e não há barco nem ponte para me levar desta para aquela margem mais além. E se eu colhesse alguns juncos, gravetos e folhas e os amarrasse juntos numa jangada; e depois, apoiado nessa jangada e esforçando-me com as mãos e os pés, cruzasse em segurança para aquela outra margem?

Em conformidade, ó monges, suponha-se que este homem colhe juncos, gravetos, folhas e ramos e os amarra a todos numa jangada e, lançando-se nela e esforçando-se com as mãos e os pés, atinge em segurança a outra margem. E agora, cruzada a inundação, atingida a margem mais além, suponha-se que o homem diz: Muito prestável de facto tem sido esta minha jangada para mim. Apoiado por esta jangada e trabalhando com as mãos e os pés, cruzei em segurança para esta

outra margem; e se agora eu erguesse a jangada sobre a minha cabeça ou a colocasse sobre o meu ombro, e assim prosseguisse para onde quer que desejasse? O que pensais, ó monges? Agindo assim, estaria este homem a proceder retamente em relação à sua jangada?

Não, em verdade, ó Senhor!

E o que deveria então este homem fazer se quisesse proceder retamente em relação à sua jangada? Assim, ó monges, deveria o homem considerar: Verdadeiramente esta jangada tem sido prestável para mim! Apoiado por esta jangada e exercendo as mãos e os pés, cruzei em segurança para esta margem mais além. E se agora eu colocasse esta jangada na margem ou a deixasse afundar-se na água e assim prosseguisse na minha jornada? Agindo assim, ó monges, o homem estaria a proceder retamente em relação à sua jangada.

Da mesma maneira também vos ensino a minha doutrina na símile de uma jangada, a qual se destina, ó monges, à fuga e não à retenção. Compreendendo a símile da jangada, ó monges, deveis deixar os dharmas para trás, quanto mais os não dharmas!"[69]

[69] Deixei aqui "dharmas" sem traduzir. Para este termo intraduzível, alguns propõem "retidão", alguns "moralidade" e outros "qualidades". Trata-se, como é bem sabido, de um termo difícil de traduzir. Os tradutores chineses verteram-no por *fa* em toda a parte, independentemente do contexto. No presente caso, "dharma" pode significar "boa conduta", "regras prescritas de moralidade" ou até "qualquer ensinamento religioso considerado produtivo de bons resultados". No *Laṅkāvatāra-sūtra*, capítulo I, também se faz referência à transcendência tanto do "adharma" como do "dharma", dizendo: "Dharmā eva prahātavyāh prāgevādharmāh." E explica-se que esta distinção provém de afirmar falsamente (*vikalpagrahaṇam*) o dualismo daquilo que é e daquilo que não é, sendo um o reflexo do outro. Olhamos para o espelho e, ao encontrar nele uma imagem, tomamo-la por uma realidade, quando a imagem somos nós próprios e mais ninguém. Aquele que vê o mundo desta forma possui a visão correta do mesmo, "ya evam pasyati sa samyakpasyati." Com efeito, quando a pessoa se apodera de *ekāgra* (a unidirecionalidade ou unicidade das coisas), realiza o estado de espírito no qual a sua sabedoria interior se revela

(*svapratyātmāryajñānagocara*) e que é chamado o *Tathāgatagarbha*. Nesta ilustração, "dharma" e "adharma" são sinónimos de ser (*sat*) e não-ser (*asat*), ou afirmação (*asti*) e negação (*nāsti*). Portanto, o abandono do dharma e do adharma (*dharmādharmayoh prahāṇaṁ*) significa a eliminação do dualismo em todas as suas complexidades e implicações. Filosoficamente, este abandono consiste em identificar-se com o Absoluto e, moralmente, em ir além do bem e do mal, do certo e do errado. Compare-se também o *Sutta-Nipāta*, versículo 886, onde o dualismo é considerado o resultado de um falso raciocínio filosófico: *Takkañ ca diṭṭhīsu pakappayitvā, saccaṁ musā ti dvayadhammam āhu.*

O ensinamento do Buda pode agora ser resumido da seguinte forma: Ver as coisas assim ou "*yathābhūtam*" é o mesmo que a obtenção da perfeita liberdade espiritual; ou podemos afirmar que, quando nos encontramos desapegados das paixões malignas baseadas na ideia errada de individualidade e quando o coração se torna consciente da sua própria emancipação, estamos então pela primeira vez totalmente despertos para a verdade tal como ela realmente é.

Esses dois eventos, o ver e o ser libertado, são mutuamente dependentes, de forma tão íntima que um sem o outro é impensável, é impossível; na verdade, constituem dois aspetos de uma experiência idêntica, separados apenas na nossa cognição limitada. *Paññā* sem *jhāna* não é *paññā*, e *jhāna* sem *paññā* não é *jhāna*. Iluminação é o termo que designa a experiência de identificação de *paññā* e *jhāna*, do ver "*yathābhūtam*" e do abandonar a jangada-dharma de cada denominação. Sob esta luz deve ser compreendido o seguinte:

"Portanto, ó monges, qualquer porção de matéria (ou corpo, *rūpam*) que exista, seja do passado, do futuro ou do presente, seja interna ou externa, seja grosseira ou fina, vil ou excelsa, distante ou próxima, toda a matéria (ou corpo) deve ser considerada tal como realmente é, à luz do conhecimento perfeito (*sammāpaññā*), assim: 'Isto não é meu', 'Isto não sou eu', 'Isto não é o meu Eu'.

Assim com o resto dos cinco agregados (*khandha*): *vedanā* (sensações), *saññā* (conceitos), *saṅkhāra* (princípio formativo) e *viññānaṁ* (consciência). Aquele que, vendo assim o mundo, se afasta

do mundo, encontra-se verdadeiramente liberto das paixões malignas e possui a consciência da liberdade. Esse é chamado aquele que removeu os obstáculos, que encheu as trincheiras, aquele que destruiu, que é livre, aquele cuja luta terminou, que depôs o seu fardo e se encontra desapegado."[70]

[70] Abreviado do *Majjhima Nikāya*, 22, p. 139. Cf. também o *Saṁyutta Nikāya*, XII, 70, p. 125.

Em suma, possui cada qualidade do Iluminado, no qual a vontade e o lícito intelecto se misturam harmoniosamente.

VI. Regresso à Casa Velha

A Ignorância é a partida de casa e a Iluminação é o regresso. Enquanto andamos errantes, conduzimos uma vida cheia de dor e sofrimento, e o mundo onde nos encontramos não constitui um habitat mui desejável. Isto, contudo, é interrompido pela Iluminação, já que assim nos tornamos capazes, mais uma vez, de nos estabelecermos em casa, onde reinam a liberdade e a paz. A vontade nega-se a si própria na sua tentativa de obter um discernimento sobre a sua própria vida, e o dualismo segue-se.

A consciência não pode transcender o seu próprio princípio. A vontade luta e cresce desalentada com o seu trabalho. "Porquê?", pergunta o intelecto, mas trata-se da pergunta que nenhum intelecto humano pode alguma vez esperar resolver; pois constitui um mistério profundamente inerente à vontade. Por que razão teve o Pai Celestial de enviar o seu único filho para remir a criação, que era obra das suas próprias mãos e que, no entanto, se desviou ainda mais de casa? Por que teve Cristo de ficar tão desalentado com o destino dos filhos errantes de Deus?

Este constitui um mistério eterno, e nenhum entendimento relativo se encontra apto para lutar com estas questões. Mas o próprio facto de tais questões serem levantadas e ameaçarem constantemente a paz espiritual de cada um mostra que não se trata de problemas metafísicos ociosos a serem resolvidos por filósofos profissionais, mas que são dirigidos diretamente à alma mais íntima de cada um, a qual deve lutar e fazer esforços para os subjugar através de um poder superior e mais profundo que lhe é nativo — muito mais elevado e profundo do que a mera dialética da cognição.

A história do filho pródigo[71] constitui um tema tão favorito, tanto para os budistas como para os cristãos, e não descobrimos nisto algo de eternamente verdadeiro, embora trágico e insondável, que reside tão profundamente em cada coração humano? Seja o que for, a vontade consegue finalmente reconhecer-se a si própria, regressando à sua morada original.

[71] Para a versão budista da história, ver o *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*, capítulo IV, e o *Vajrasamādhi Sūtra*, capítulo IV (tradução chinesa).

O sentido de paz que se encontra na Iluminação é na verdade o de um errante que chega a salvo a casa. O andar errante parece ter sido inteiramente desnecessário sob o ponto de vista lógico. Qual é a utilidade de se perder a si próprio se se tem de encontrar a si próprio novamente? De que serve, afinal de contas, este passar de um a dez e de dez a um? Matematicamente, tudo isto é absurdo.

Mas o mistério espiritual reside no facto de o regressar não constituir apenas um contar para trás de tantas figuras que foram contadas antes de uma forma inversa. Existe uma diferença imensa aqui entre a física e a psicologia. Após o regresso, já não se é a mesma pessoa de antes. A vontade, de volta da sua excursão através da consciência do tempo, é o próprio Deus.

No *Vajrasamādhi Sūtra*, o Bodhisattva Apratiṣṭhita pergunta ao Buda por que razão o pai foi tão cruel ao ponto de não chamar de volta o seu filho errante antes de expirarem cinquenta anos, ao que o Buda responde: "Cinquenta anos não deve ser compreendido como

indicando uma relação temporal aqui; significa o despertar de um pensamento." Conforme eu interpretaria, isto significa o despertar da consciência — uma cisão na vontade, a qual agora, além de ser ator, é conhecedora. Quem conhece, contudo, cresce gradualmente até se tornar o espectador e o crítico, e aspira inclusive a ser o diretor e o governante. Com isto surge a tragédia da vida, que o Buda coloca como base da Quádrupla Verdade Nobre. Que a dor (*duḥkha*) é a própria vida tal como é vivida pela maioria de nós, constitui a afirmação clara e sem disfarces dos factos.

Isto provém inteiramente da Ignorância, do facto de a nossa consciência não se encontrar totalmente iluminada quanto à sua natureza, missão e função em relação à vontade. A consciência deve primeiro ser reduzida à vontade quando esta começa a cumprir os seus "votos originais" (*pūrvapraṇidhāna*) em obediência ao seu verdadeiro mestre. O despertar de um pensamento marca o início da Ignorância e constitui a sua condição. Quando isto se vê vencido, "um pensamento" reduz-se à vontade, o que constitui a Iluminação. A Iluminação é, portanto, o regresso.

Neste aspeto, o cristianismo mostra-se mais simbólico do que o budismo. A história da Criação, a Queda do Jardim do Éden, o envio de Cristo por Deus para compensar os pecados ancestrais, a sua Crucificação e Ressurreição — são todos aspetos simbólicos. Para ser mais explícito, a Criação é o despertar da consciência, ou o "despertar de um pensamento"; a Queda é a consciência a desviar-se do caminho original; a ideia de Deus ao enviar o seu próprio filho para o meio de nós constitui o desejo da vontade de se ver a si própria através da sua própria progénie, a consciência; a Crucificação é a transcendência do dualismo entre o agir e o conhecer, o qual provém do despertar do intelecto; e, finalmente, a Ressurreição significa o triunfo da vontade sobre o intelecto — por outras palavras, a vontade a ver-se a si própria na consciência e através dela.

Após a Ressurreição, a vontade já não constitui um esforço cego, nem o intelecto constitui o mero ato de observar o bailarino dançar. Na verdadeira vida budista, estes dois aspetos não se encontram

separados; vendo e agindo, sintetizam-se numa vida espiritual total, e esta síntese designa-se pelos budistas por Iluminação, a dissipação da Ignorância, o afrouxamento das Grilhetas, o apagamento das Impurezas, etc. O budismo encontra-se, assim, livre do simbolismo histórico do cristianismo; transcendendo a categoria do tempo, o budismo tenta alcançar a salvação num único ato da vontade; pois o regresso apaga todos os vestígios do tempo.

O próprio Buda deu expressão ao sentimento de regresso quando o seu olho se abriu pela primeira vez para o Dharma nunca antes ouvido, aquando da realização da Iluminação. Disse ele: "Sou como um errante que, após se desviar numa solidão desolada, descobre finalmente uma velha estrada real, um velho trilho batido pelos seus predecessores, e que encontra, à medida que avança pelo caminho, as aldeias, os palácios, os jardins, os bosques, os tanques de lótus, as muralhas e muitas outras coisas onde os seus predecessores costumavam ter as suas habitações."[72]

[72] *Saṁyutta* XII, 65, *Nagara*; cf. também um dos Sūtras *Prajñā-pāramitā*, que é conhecido como um dos pregados por Mañjuśrī (Catálogo de Nanjō, N.º 21). No Sūtra descobrimos que o Buda, após mencionar o símile de um prospetor de pedras preciosas, faz referência a um homem que se sente inundado de alegria quando as pessoas falam agradavelmente sobre as velhas cidades e aldeias outrora visitadas por si próprio. O mesmo tipo de sentimento de deleite é expresso por quem escuta o discurso sobre a *Prajñā-pāramitā* e o compreende; pois esteve presente, nas suas vidas passadas, na assembleia reunida em redor do Buda quando este proferia sermões sobre o mesmo assunto. O facto de a compreensão da doutrina da *Prajñā-pāramitā* ser uma forma de memória é altamente iluminador quando considerado em relação à teoria da Iluminação conforme aqui proposta.

Que o advento da Iluminação seja acompanhado pelo sentimento de regresso ou lembrança é também explicitamente notado pelo autor do *Kena-Upanishad* (VI, 50):

"Agora, no que respeita ao Ātman: É como se algo se impusesse à consciência E a consciência subitamente se lembrasse — Tal estado de espírito ilustra o despertar do conhecimento do Ātman."

Sonadanda, o Brâmane, teve o seguinte a dizer ao captar o significado do discurso do Buda sobre as características do verdadeiro Brâmane (tradução de Rhys Davids): "Excelente, ó Gotama, excelente! Exatamente como se um homem erguesse o que foi derrubado, ou revelasse o que estava escondido, ou apontasse o caminho certo a quem se extraviou, ou trouxesse uma luz para a escuridão, para que os que têm olhos pudessem ver as formas exteriores — exatamente assim a verdade me foi dada a conhecer, sob várias figuras, pelo venerável Gotama."

Superficialmente, este sentimento de regresso a uma velha morada familiar parece contradizer a afirmação feita relativamente a "um discernimento de coisas nunca antes apresentadas à mente de alguém"; mas a contradição mostra-se lógica e não espiritual. Enquanto o Buda percorria a Cadeia de Origem sob o ponto de vista epistemológico — isto é, enquanto tentava regressar à sua vontade nativa através do canal da consciência empírica —, não conseguia alcançar o seu fim. Foi apenas quando rompeu a muralha da Ignorância pela força pura da sua vontade que pôde trilhar o antigo caminho.

O caminho apresentava-se inteiramente irreconhecível pelo seu olho inteligente, que constituía um dos melhores do género; nem mesmo o Buda podia ignorar a lei que governava o seu uso; a Cadeia não havia de ser cortada em duas pelo mero ato de calcular os seus elos de causa e efeito para trás e para a frente. O conhecimento — isto é, a Ignorância — expulsou Adão do Jardim do Éden para o mundo da dor e da paciência (*sahaloka*), mas não foi o conhecimento que o reconciliou com o seu Pai, foi a Vontade que dissipou a Ignorância e deu entrada à Iluminação.

O sentido de regresso ou o de reconhecer velhos conhecidos que se experiencia no momento da Iluminação constitui um facto familiar para os estudantes do budismo *Zen.* Para citar um exemplo, Chih-i (531-597), geralmente conhecido pelo seu título honorífico de *Chih-chê Tai-shih,* foi o fundador da escola *T'ien-tai* de filosofia budista na China. Foi também treinado em meditação pelo seu instrutor Hui-szŭ (513-557) e, embora não pertença à linhagem ortodoxa dos mestres do

Zen, é considerado um deles. Quando chegou junto do mestre, foi posto a exercitar-se num *Samādhi* conhecido como "*Fa-hua San-mei*" (*saddharmapuṇḍarīkasamādhi*). Enquanto se exercitava nele, deparou-se com uma certa passagem no *Sūtra*, e a sua mente abriu-se, e ele compreendeu imediatamente a afirmação referida pelo seu mestre, a qual era esta: que ele, juntamente com o mestre, assistira pessoalmente à congregação do Buda no Pico do Abutre, onde o Buda discorria sobre o *Sūtra*. Disse então o mestre: "Se não fosses tu, ninguém poderia ver a verdade; e se não fosse eu, ninguém poderia testificá-la."

É frequentemente observado pelos mestres do *Zen* que a sagrada congregação no Pico do Abutre ainda se encontra reunida. Isto, contudo, não deve ser confundido com o recordar do passado, que constitui um dos dons miraculosos dos santos budistas. Nada tem a ver com essa memória, pois na Iluminação existem mais coisas do que as que se encontram implícitas nas meras relações temporais.

Mesmo quando os *Prajñā-pāramitāsūtras* se referem expressamente à presença anterior de alguém no discurso sobre o assunto, esta não constitui uma forma de mera recordação; o entendimento não se apresenta como um fenómeno psicológico, a *prajñā* vai muito mais penetrantemente às profundezas da personalidade de cada um. O sentido de regresso a algo familiar, para quem se encontra intimamente familiarizado com isso, significa realmente a vontade a estabelecer-se uma vez mais na sua velha morada, após muitas viagens venturosas, com um imenso tesouro de experiência agora e cheia de sabedoria que iluminará a sua carreira interminável.

VII. A Vontade e a Natureza do *Nirvāṇa*

Poderá não ser de todo despropositado tecer aqui algumas observações relativas à visão popular que identifica a filosofia de Schopenhauer com o budismo. De acordo com esta visão, supõe-se que o Buda ensinou a negação da vontade de viver, a qual foi defendida pelo pessimista alemão; mas nada se encontra mais longe

do correto entendimento do budismo do que este negativismo. O Buda não considera a vontade cega, irracional e, portanto, a ser negada; o que ele realmente nega é a noção de entidade de ego devida à Ignorância, de cuja noção provêm o desejo, o apego a coisas impermanentes e o ceder a impulsos egoístas.

O objeto que o Buda tem sempre em vista e nunca se esquece de expor sempre que considera oportuno constitui a Iluminação da vontade e não a sua negação. O seu ensinamento baseia-se em proposições afirmativas. A razão pela que ele não apoia a vida tal como é vivida pela maioria de nós deve-se ao facto de ela ser o produto da Ignorância e do egoísmo, os quais nunca falham em lançar-nos no abismo da dor e da miséria. O Buda indicou o caminho para escapar a isto através da Iluminação e não através da aniquilação.

A vontade, tal como é em si mesma, constitui um ato puro, e nenhuma mácula de egoísmo se encontra ali; esta desperta apenas quando o intelecto, por seu próprio erro, se torna cego quanto ao verdadeiro funcionamento da vontade e reconhece falsamente aqui o princípio da individuação. O Buda quer, assim, uma vontade iluminada e não a negação desta.

Quando a vontade se encontra iluminada, e por conseguinte quando o intelecto se vê devidamente direcionado para seguir o seu curso original, ficamos libertados das grilhetas que nos são colocadas pelo entendimento errado, e purificados de todas as impurezas que emanam da vontade por não ser corretamente interpretada. Iluminação e emancipação são as duas ideias centrais do budismo.

O argumento que Aśvaghosha coloca na boca do Buda contra Arada (ou Ālāra Kālāma), o filósofo Samkhya, é iluminador a este respeito. Quando Arada disse ao Buda para libertar a alma do corpo, tal como quando a ave voa da gaiola ou o talo do junco se solta da sua bainha, o que resultaria no abandono do egoísmo, o Buda raciocina da seguinte forma: ‘Enquanto la alma persistir, não há abandono do egoísmo.

A alma não se liberta das qualidades enquanto não se desenvencilhar do número e do resto; por isso, enquanto não houver libertação das qualidades, não se declara nenhuma libertação para ela. Não existe uma separação real das qualidades e do seu sujeito; pois o fogo não se pode conceber à parte da sua forma e do seu calor. Antes do corpo não haverá nada incorporado, assim como antes das qualidades não haverá sujeito; como poderia a alma, se era originalmente livre, ficar alguma vez aprisionada?

O conhecedor do corpo (a alma), que não tem corpo, deve ser consciente ou inconsciente; se for consciente, deve haver algum objeto para ser conhecido, e se existe esse objeto, ela não está libertada. Ou se se declarar que a alma é inconsciente, então de que utilidade vos é essa alma imaginada? Mesmo sem uma tal alma, a existência da ausência de conhecimento é notória, como, por exemplo, num pedaço de madeira ou numa parede. E dado que se considera que cada abandono sucessivo é ainda acompanhado por qualidades, sustento que a obtenção absoluta do nosso fim só se pode encontrar no abandono de tudo.'[73]

[73] *Buddhacarita*, traduzido por E. B. Cowell, pp. 131-132.

Enquanto se mantiver a conceção dualista em relação à libertação da alma, não haverá verdadeira liberdade, como o Buda declara fielmente. 'O abandono de tudo' significa a transcendência do dualismo da alma e do corpo, do sujeito e do objeto, daquilo que conhece e daquilo que é conhecido, do 'é' e do 'não é', da alma e da ausência de alma; e esta transcendência não se alcança por mera negação da alma ou da vontade, mas ao lançar luz sobre a sua natureza, ao compreendê-la tal como ela é em si mesma.

Este é o ato da vontade. Uma contemplação intelectual, que os filósofos Samkhya defendem, não conduz à liberdade espiritual, mas ao reino da passividade, que é o seu 'reino do nada'. O Budismo ensina a liberdade e não a aniquilação, defende a disciplina espiritual e não o torpor ou o vazio mental. Deve haver um certo desvio no curso quotidiano da vida, deve haver uma certa abertura de uma nova

perspetiva na visão espiritual de cada um, caso se queira ser o verdadeiro seguidor do Buda. A sua aversão ao ascetismo e ao niilismo, bem como ao hedonismo, torna-se inteligível quando vista sob esta perspetiva.

O relato do *Majjhima-Nikāya* sobre a entrevista do Buda com os pensadores Samkhya difere um pouco do relato do poeta Mahāyāna, mas, de certa forma, oferece um melhor apoio ao meu argumento no que diz respeito à Iluminação do Buda. A razão pela qual ele não ficou satisfeito com o ensinamento e a disciplina de Ālāra Kālāma e Uddaka é declarada como sendo esta: 'Esta doutrina não conduz ao desapego, à impassibilidade, à cessação, à quietude, à perfeita penetração, ao supremo despertar, ao Nirvāṇa, mas apenas à obtenção do Reino do Nada.' O que entendia, então, o Buda por Nirvāṇa, que significa literalmente aniquilação ou cessação, mas que surge aqui agrupado com termos como despertar, desapego (isto é, reavaliação) e penetração, em contraste com o nada?

Não há dúvida, tanto quanto se pode julgar por estas qualificações, de que o Nirvāṇa é uma conceção positiva que aponta para uma certa experiência determinável. Quando ele chegou à margem do Nairanjana e tomou o seu assento de erva macia num local sombreado e pacífico, decidiu não abandonar o lugar até realizar em si mesmo aquilo que procurava desde que se afastara de casa. De acordo com o *Lalitavistara*, ele fez naquele momento este voto (*praṇidhana*):

'Que o meu corpo seque neste assento, Que a minha pele, os meus ossos e a minha carne sejam destruídos: Enquanto a Bodhi não for alcançada, tão difícil de alcançar durante tantos kalpas, O meu corpo e o meu pensamento não se afastarão deste assento.'[74]

[74] Edição de Lefmann, p. 289.

Assim determinado, o Buda conseguiu finalmente alcançar a Suprema Iluminação pela qual se havia esforçado ao longo de tantas vidas. De que forma varia isto das suas conquistas anteriores sob a orientação de Uddaka e Ālāra Kālāma? Que ele próprio se exprima:

‘Então, discípulos, eu próprio sujeito ao nascimento, mas ao perceber a miséria das coisas sujeitas ao nascimento e ao procurar a segurança incomparável do Nirvāṇa que é isento de nascimento, alcancei essa segurança incomparável, o próprio Nirvāṇa que é isento de nascimento.

‘Eu próprio sujeito ao crescimento e ao declínio, mas ao perceber a miséria das coisas sujeitas ao crescimento e ao declínio e ao procurar a segurança incomparável do Nirvāṇa que é livre de crescimento e de declínio, alcancei essa segurança incomparável, o próprio Nirvāṇa que é livre de crescimento e de declínio.

‘Eu próprio sujeito à doença, mas ao perceber a miséria das coisas sujeitas à doença e ao procurar a segurança incomparável do Nirvāṇa que é livre de doença, alcancei essa segurança incomparável, o próprio Nirvāṇa que é livre de doença.

‘Eu próprio sujeito à morte, mas ao perceber a miséria das coisas sujeitas à morte e ao procurar a segurança incomparável do Nirvāṇa que é imortal, alcancei essa segurança incomparável, o próprio Nirvāṇa que é imortal.

‘Eu próprio sujeito à dor, mas ao perceber a miséria das coisas sujeitas à dor e ao procurar a segurança incomparável do Nirvāṇa que é isento de dor, alcancei essa segurança incomparável, o próprio Nirvāṇa que é isento de dor.

‘Eu próprio sujeito à mancha, mas ao perceber a miséria das coisas sujeitas à mancha e ao procurar a segurança incomparável do Nirvāṇa que é imaculado, alcancei essa segurança incomparável, o próprio Nirvāṇa que é imaculado.

‘Então vi e soube: “Estou seguro da libertação; este é o meu nascimento final; nunca mais voltarei a esta vida!”’[75]

[75] *Ariyapariyesana-sutta*, *Majjhima-Nikāya*, XXVI, p. 167.

Quando o Nirvāṇa é qualificado como isento de nascimento, imortal, imaculado, isento de dor e livre de crescimento, declínio e doença, parece bastante negativista. Mas se nada se afirmasse mesmo

nestas negações, o Buda não poderia descansar na ‘segurança incomparável’ (*anuttaraṁ yogakkhemaṁ*) do Nirvāṇa nem ter a certeza da emancipação final. Podemos constatar que aquilo que o Buda negou foi a Ignorância quanto à verdadeira causa do nascimento e da morte, e esta Ignorância foi dissipada pelo esforço supremo da vontade e não pelo mero raciocínio dialético e contemplação.

Afirmou-se a vontade e despertou-se o intelecto para o seu verdadeiro significado. Todos os desejos, sentimentos, pensamentos e esforços assim iluminados deixam de ser egoístas e deixam de constituir a causa de impurezas, grilhões e muitos outros obstáculos, tantos dos quais são mencionados em toda a literatura budista, Mahāyāna e Hīnayāna. Neste sentido, o Buda é o *Jina*, o Vencedor, não um vencedor vazio sobre o nada, mas o vencedor da confusão, das trevas e da Ignorância.

Ensaio IV. HISTÓRIA DO BUDISMO ZEN DESDE BODHIDHARMA A HUI-NÊNG (YENŌ) (520 A.D.–713 A.D.)

A MINHA INTENÇÃO aqui não é realizar um estudo totalmente crítico e científico da história do Budismo Zen; pois isso pressupõe algum conhecimento sobre o desenvolvimento do Budismo na China e, tanto quanto sei, não existem manuais sobre o assunto que estejam acessíveis aos leitores deste livro. O objetivo principal do presente Ensaio será, portanto, familiarizá-los primeiro com a história tradicional do Zen, tal como é contada pelos seus seguidores tanto no Japão como na China. A sua investigação crítica seguir-se-á quando os leitores estiverem, de certa forma, preparados para essa tarefa.

A origem tradicional do Zen na Índia antes da sua introdução na China, que está registada na literatura Zen, encontra-se tão misturada com lendas que nenhum facto fidedigno se pode colher dela. Nos dias em que ainda não existia um estudo crítico de nada e em que se acreditava nas coisas, especialmente nas relacionadas com a religião, de uma forma cega, não se poderia esperar outra coisa. Talvez seja agora demasiado tarde para tentar desvendar os mistérios que envolvem a origem do Zen na Índia, a não ser de uma forma geral e

lógica a partir dos factos históricos já conhecidos relativamente ao desenvolvimento do Budismo Mahāyāna.

Na verdade, o Budismo Zen, como já se discutiu, é o produto da mente chinesa, ou melhor, a elaboração chinesa da Doutrina da Iluminação. Portanto, quando pretendemos narrar a história do Zen, pode ser melhor, sob certos aspetos, não ir à Índia, mas sim permanecer na China e estudar a psicologia e a filosofia do seu povo, bem como as condições envolventes que tornaram possível ao Zen alcançar um crescimento bem-sucedido na terra dos celestiais, sem nunca esquecer que se trata de uma interpretação prática da Doutrina da Iluminação.

Alguns estudiosos podem, no entanto, opor-se a este tipo de abordagem do assunto, sob o argumento de que, se o Zen é de todo uma forma de Budismo, ou até a sua essência como afirmam os seus seguidores, não se pode separar da história geral do Budismo na Índia. Isto é perfeitamente verdade, mas, no que diz respeito aos factos, o Zen como tal não existia na Índia — isto é, na forma em que o temos hoje; e, portanto, quando tentamos ir além da China para lhe traçar a origem e o desenvolvimento, o único caminho que se nos abre será aquele que segui nos meus Ensaios anteriores aqui reunidos.

Ou seja, devemos considerar o Zen como a interpretação chinesa da Doutrina da Iluminação, a qual é exposta em toda a literatura budista, de forma mais intensa no Mahāyāna e de modo mais ou menos provisório no Hīnayāna. Com o passar do tempo, esta doutrina cresceu firmemente até ocupar as mentes dos seguidores do Buda e controlar o curso do desenvolvimento do pensamento budista em geral; pois não foi através da Iluminação que Gautama se tornou o Buda, o Iluminado? E não é o objetivo do Budismo seguir os passos do seu fundador na obtenção da emancipação final?

Mas os aderentes chineses do Bodhismo[76] ou os defensores da Iluminação não quiseram engolir o Budismo indiano sem o digerir. A imaginação prática do povo chinês veio assim a criar o Zen e

desenvolveu-o o melhor que pôde para se adequar às suas próprias exigências religiosas.

[76] Termo utilizado para designar a escola que defende a Doutrina da Iluminação (*sambodhi*).

Quando comparamos o Zen, enquanto produto acabado, com a Doutrina da Iluminação, à medida que esta se começou a revelar no Budismo primitivo, encontramos um fosso amplo e aparentemente intransponível entre os dois. Isto era, no entanto, de esperar naturalmente. Consideremos os seguintes factos. No início, o Buda mostrou-se um pouco timorato em revelar os segredos divinos da razão do Estado de Buda, por julgar que os seus discípulos não seriam inteiramente capazes de seguir cada passo que ele próprio dera.

O sentimento que teve logo após a Iluminação governou-o quase ao longo de todo o curso da sua vida terrena. Foi este: que a Perfeita Suprema Iluminação por ele alcançada era um objeto demasiado elevado para os seres sencientes procurarem atingir e que, mesmo que lhes fosse revelada, não a compreenderiam totalmente, podendo profaná-la para seu próprio demérito. Não pensou ele inclusivamente em passar para o Nirvāṇa logo após a Iluminação? Toda a sua vida, apesar do conselho do Brahmadeva, parece ter sido controlada por este sentimento — a relutância em revelar a totalidade da sua realização interior (*pratyātmajñāna*, de acordo com a terminologia do *Laṅkāvatāra*).

Na realidade, o próprio Buda poderia ter comunicado o que compreendeu a todos os seus discípulos sem reservas, mas a impressão que colhemos da literatura Agama ou Nikāya é a de que ele se mostrava de facto relutante em fazê-lo. Pelo menos, era desta forma que os primeiros autores dos livros canónicos tentavam representar o seu mestre, quaisquer que fossem os seus motivos. Sendo este o caso, a ideia de Iluminação não foi apresentada de forma tão completa e conspícua na literatura Hīnayāna que despertasse de imediato a nossa atenção. Mas, como salientei, esta ideia encontra-se apenas superficialmente enterrada entre as outras ideias menos importantes, e

pode facilmente tornar-se manifesta ao seguir lógica e psicologicamente o curso dos acontecimentos relatados nos escritos canónicos relativos à Iluminação do Buda.

Os primeiros autores conceberam a Quádrupla Nobre Verdade, ou a Cadeia de Causalidade de Doze Elos, ou o Caminho Óctuplo da Retidão como o ensinamento central do Budismo, o qual também incluía, no lado psicológico, a teoria do não-eu (*anātman*). Mas quando refletimos, tanto filosoficamente como do ponto de vista do Zen, sobre a vida do Buda e sobre o princípio último do Estado de Buda, não podemos deixar de pensar na sua Iluminação como a parte mais significativa, mais essencial e mais frutífera do Budismo.

Por conseguinte, aquilo que o Buda realmente desejava transmitir aos seus discípulos deve dizer-se que foi a Doutrina da Iluminação, a despeito da interpretação ou compreensão hīnayānista daquilo que se conhece como Budismo primitivo. Mas enquanto o Budismo floresceu na Índia, esta sua ideia central permaneceu o que era; isto é, tal como se desenvolve na maioria dos Sūtras Mahāyāna.

Foi apenas depois de Bodhidharma, que a trouxe para a China, que a ideia deitou raízes ali e cresceu até ao que hoje designamos especificamente como a escola Zen do Budismo. A história do Zen, portanto, em sentido próprio ou no seu significado mais restrito, pode perfeitamente considerar-se como tendo início na China. O solo indiano era demasiado metafísico, demasiado rico em imaginação romântica, para que o Zen crescesse como tal na sua forma pura.

Embora a obtención do Estado de Buda ou do Estado de Arhat fosse o objetivo último do seu ensinamento, o Buda era prático e mantinha-se sempre próximo dos factos da vida, insistindo nos seus sermões habituais numa vida regulada por regras morais. Tão-pouco tinha qualquer desejo de revelar intelectual ou metafisicamente o conteúdo da Iluminação, que deve ser vivenciado, mas não pode ser explicado.

Nunca deixou de enfatizar a importância da realização interior, pois o Nirvāṇa ou a Iluminação devia alcançar-se pessoalmente

através dos próprios esforços na consciência íntima de cada um. A Quádrupla Nobre Verdade, ou a Cadeia de Causalidade de Doze Elos, ou a Teoria do Não-eu constituíam um guia intelectual para a concretização da vida budista. Esse ensinamento não poderia ter qualquer significado prático, exceto ao conduzir, finalmente, à Iluminação.

O Buda nunca pensou que os seus seguidores viessem a colocar toda a ênfase do seu ensinamento nestas estruturas intelectuais, as quais não se conseguiriam manter por si mesmas sem o apoio de um espírito interior. O Óctuplo Caminho da Retidão era um guia ético para a Iluminação e, como tal, era considerado pelo Buda. Aqueles que não possuem uma visão mais elevada do seu ensinamento além da leitura de um significado moral nele, tomam-no por uma espécie de cultura ética e nada mais. Julgam que o Budismo é um positivismo enquanto filosofia e a sua Irmandade (*saṁgha*) um corpo de ascetas morais. Louvam o Buda como o criador de um sistema religioso científico livre de superstições espiritualistas que com tanta frequência e abundância crescem em torno da religião.

No entanto, nós sabemos que não é bem assim, porque estes comentários não estão em pleno acordo com o ensinamento do Buda, visto que refletem apenas um lado dele e não conseguem adotar uma visão interna e global de todo o campo. Se estes críticos adotassem a prática do *dhyāna* como constituindo a essência do Budismo, a par das considerações acima referidas, poder-se-ia dizer que se aproximaram do objetivo; mas mesmo este *dhyāna* é uma forma de exercício espiritual que preparará o caminho para a realização final do Nirvāna.

O *dhyāna* em si não distingue o Budismo dos outros sistemas filosófico-religiosos que existiam na Índia no tempo do Buda. Por isso, para compreender o Zen como expressão da Doutrina da Iluminação, que é la razão de ser do Budismo, devemos aguardar o surgimento dos movimentos Mahāyāna. E quando este foi introduzido na China por Bodhidharma, cresceu até ao que hoje conhecemos pelo nome de Budismo Zen.

A história lendária da origem do Zen na Índia reza da seguinte forma: Śākyamuni encontrava-se outrora no Monte do Abutre Sagrado a pregar perante uma congregação dos seus discípulos. Não recorreu a nenhum discurso verbal longo para explicar o seu ponto de vista, mas limitou-se a erguer um bouquet de flores diante da assembleia, o qual lhe fora oferecido por um dos seus discípulos leigos. Não saiu uma única palavra da sua boca. Ninguém compreendeu o significado disto, exceto o velho e venerável Mahākāyapa, que sorriu silenciosamente para o mestre, como se compreendesse plenamente o propósito deste ensinamento silencioso mas eloquente por parte do Iluminado. Este último, ao perceber isso, abriu a sua boca de língua de ouro e proclamou solenemente: 'Possuo o tesouro mais precioso, espiritual e transcendental, que neste momento vos entrego, ó venerável Mahākāyapa!'

Os seguidores ortodoxos do Zen tomam geralmente, de forma cega, este incidente como a origem da sua doutrina, na qual, segundo eles, se revela a mente mais íntima do Buda, bem como o segredo da religião. Como o Zen afirma ser a essência mais profunda do Budismo e ter sido diretamente transmitido pelo Buda ao seu maior discípulo, Mahākāyapa, os seus seguidores procuram, naturalmente, a ocasião específica em que essa transmissão ocorreu entre o mestre e o discípulo.

Sabendo nós, de uma forma geral, que Mahākāyapa sucedeu ao Buda como líder da Fé, no que respeita à sua transmissão especial do Zen, não possuímos atualmente quaisquer registos históricos nos escritos budistas indianos. Este facto é, contudo, mencionado especialmente pela primeira vez, tanto quanto sabemos, numa história do Zen chinês chamada *The Records of the Spread of the Lamp*, compilada por Li Tsun-hsü em 1029, e também em *The Accounts of the Orthodox Transmission of the Dharma*, compilada por Ch'i-sung in 1064, onde este incidente é apenas referido como não sendo inteiramente autêntico do ponto de vista histórico.

Em *The Records of the Transmission of the Lamp*, escrita em 1004, que é a história do Zen mais antiga que ainda subsiste, o autor

não regista nenhum acontecimento específico na vida do Buda relativo à transmissão do Zen. Como todas as histórias anteriores do Zen se perderam, não dispomos atualmente de meios para apurar quão cedo a tradição Zen teve início na China. É provável que se tenha começado a falar disso entre os seguidores do Zen quando a sua religião já se encontrava bem estabelecida na China, no final do século VIII.

Nesses dias, deve ter havido alguma necessidade de inventar uma lenda desse género para a legitimação do Budismo Zen; pois, à medida que o Zen ganhava força, as outras escolas de Budismo já existentes ficaram invejosas da sua influência popular e atacaram-no por não possuir registos autorizados da sua transmissão direta a partir do fundador do Budismo, a qual era reivindicada pelos devotos do Zen.

Este foi o caso, especialmente, quando estes últimos menosprezaram o ensinamento doutrinário discutido nos Sūtras e Śāstras, por considerarem que a autoridade última do Zen provinha da sua própria experiência pessoal direta. Nestes últimos pontos, eles eram bastante insistentes; mas não eram, nem podiam ser, tão críticos e independentes ao ponto de ignorar por completo a autoridade do Budismo histórico, e desejavam, de alguma forma, encontrar o registo de que o Buda entregara o Zen a Mahākāyapa e, de Mahākāyapa, em diante até ao vigésimo oitavo patriarca, Bodhidharma, que se tornou o primeiro patriarca do Zen na China. Uma linhagem de vinte e oito patriarcas indianos veio assim a ser estabelecida pelos historiadores do Zen, enquanto, de acordo com outras escolas, existiam apenas vinte e três ou vinte e quatro patriarcas após o fundador.

Quando los historiadores tiveram necessidade da transmissão especial do Zen do Buda para Mahākāyapa, consideraram necessário preencher o vazio entre o vigésimo terceiro ou vigésimo quarto patriarca e o próprio Bodhidharma, que, segundo eles, era o vigésimo oitavo.

Do ponto de vista crítico moderno, pouco importa se o Zen teve origem com Bodhidharma na China ou com o Buda na Índia, na

medida em que o Zen é verdadeiro e possui um valor duradouro. E, de igual modo, sob a perspetiva do historiador, que tenta averiguar cientificamente a fonte do desenvolvimento que resultou no Budismo Zen, apenas é importante encontrar uma ligação lógica entre a Doutrina Mahāyāna da Iluminação na Índia e a sua aplicação prática pelos chineses às realidades da vida; quanto a qualquer linha específica de transmissão na Índia antes de Bodhidharma, tal como foi estabelecida pelos devotos do Zen, não é assunto de grande interesse nem de grande importância.

Mas assim que o Zen se formula num sistema independente, não só com as suas características próprias mas com os seus factos historicamente verificáveis, tornar-se-á necessário que os historiadores tracem a sua linha de transmissão de forma completa e ininterrupta; pois no Zen, como veremos mais adiante, é da maior importância para os seus seguidores obter a devida certificação ou aprovação (*abbhanumodana*) por parte do mestre quanto ao caráter genuíno ou ortodoxo da sua realização. Por conseguinte, desde que o Zen seja o produto do solo chinês a partir da semente indiana da Iluminação, tal como eu o considero, nenhuma linha específica de transmissão necessita de ser estabelecida na Índia, a menos que seja de uma maneira lógica geral, tal como se tentou nos meus Ensaios anteriores.

Os vinte e oito patriarcas do Zen, considerados pelos seus seguidores como a linha ortodoxa de transmissão, são os seguintes:

1. Śākyamuni.
2. Mahākāyapa.
3. Ānanda.
4. Śaṇavāsa.
5. Upagupta.
6. Dhṛitaka.
7. Micchaka.
8. Buddhanandi.
9. Buddhamitra.
10. Bhikshu Parśva.
11. Puṇyayaśas.

12. Aśvaghosha.
13. Bhikshu Kapimala.
14. Nāgārjuna.
15. Kāṇadeva.
16. Ārya Rāhulata.
17. Saṁghanandi.
18. Saṁghayaśas.
19. Kumārata.
20. Jayata.
21. Vasubandhu.
22. Manura.
23. Haklenayaśas.
24. Bhikshu Siṁha.
25. Vāasita.
26. Puṇyamitra.
27. Prajñātara.
28. Bodhidharma.

Para serem coerentes com a perspetiva de que o Zen foi uma 'transmissão especial do Buda à margem do seu ensinamento doutrinário', os historiadores do Zen estenderam esta transmissão inclusive para além de Śākyamuni; pois, de acordo com a tradição já prevalecente entre os budistas primitivos, existiram pelo menos seis Budas anteriores ao Buda do kalpa presente, que foi o Muni dos Śākyas; e cada um destes vários Budas teve de deixar uma gāthā de 'transmissão do Dharma', a qual está sistematicamente preservada na história do Zen.

Ora, se os seis Budas do passado tinham as suas gāthās, por que não todos os patriarcas entre Śākyamuni e Bodhidharma, inclusivamente? Ou, se algum deles tivesse de facto qualquer tipo de gāthā, por que não também os restantes? Assim, todos eles legaram as suas gāthās de transmissão, regularmente prefaciadas com as palavras: 'Entrego-te agora o tesouro dos olhos da Grande Lei, que guardarás e do qual sempre te lembrarás.' Trata-se, sem dúvida, de produções

fictícias da imaginação histórica, muito exercitada pelos primeiros autores da história do Zen, evidentemente inspirados por um zelo extraordinário pela sua fé ortodoxa.

Os tradutores destes versos patriarcais são, de acordo com o autor do *Records of the Right Transmission*, Chih-chiang-liang-lou, da primeira dinastia Wei, e Na-lien-yashê, da dinastia Wei Oriental; o primeiro vindo da Índia Central e o segundo de Cabul. O seu livro, conhecido como o *Account of Succession in the Law*, desapareceu após as repetidas perseguições levadas a cabo pelas dinastias reinantes, mas as histórias destes patriarcas foram citadas pelo menos em dois livros, o *Pao-lin Ch'uan* e o *Shêng-chou Chi*, ambos compilados antes do *Transmission of the Lamp*, no qual são referidos. Mas estes também se perderam algum tempo depois de Kaisu (Ch'i-sung) na dinastia Sung. Portanto, atualmente, o *Transmission of the Lamp* é a história mais antiga do Zen, onde os vinte e oito patriarcas e os seus versos de transmissão da lei estão registados em detalhe.

Para citar como exemplo duas das gāthās dos seis Budas, o primeiro Buda, Vipaśyi, declara:

'Este corpo a partir do Sem-Forma é nascido, É como que por magia que todas as formas e imagens aparecem: Seres fantasma dotados de mentalidade e consciência não possuem realidade desde o início; Tanto o mal como a felicidade são vazios, não possuem moradas.'

A gāthā do sexto Buda, Kāśyapa, que precedeu imediatamente o Muni dos Śākyas, reza assim:

'Pura e imaculada é a natureza de todos os seres sencientes; Desde o início não há nascimento, não há morte; Este corpo, esta mente — uma criação fantástica são; E na transformação fantástica não há pecados nem méritos.'

Quando o Buda pertencente à era atual ordenou que Mahākāyapa fosse o transmissor ortodoxo da Boa Lei, proferiu o seguinte verso:

‘O Dharma é, em última análise, um dharma que é não-dharma; Un dharma que é não-dharma é também um dharma; Ao entregar-te agora este não-dharma; Aquilo a que chamamos o Dharma, o Dharma — onde está, afinal, o Dharma?’[77]

[77] Esta tradução não é de todo satisfatória.

O sexto patriarca, Dhritaka, apresenta:

‘Penetra na verdade última da mente, E não terás coisas nem não-coisas; Iluminado e não-iluminado — são o mesmo; Nem mente nem coisa existem.’

O vigésimo segundo patriarca, Manura, expôs a sua visão desta forma:

‘A mente move-se com as dez mil coisas: Mesmo em movimento, ela é serena. Percebe a sua essência à medida que avança, E não haverá alegria nem dor.’

Nestas gāthās notamos o ensinamento geralmente característico do Budismo Mahāyāna, tal como prevalecia na Índia. Como referi anteriormente, no que dizia respeito ao lado doutrinário do Budismo, o Zen não tinha nada de particularmente especial a oferecer como seu; pois a sua razão de ser consiste no facto de ser uma experiência espiritual e não um sistema especial de filosofia ou de certos dogmas sintetizados concetualmente. Só temos o Zen quando a especulação budista Mahāyāna se reduz às coisas reais da vida e se transforma na expressão direta da vida interior de cada um. E isto não veio a acontecer senão depois de o Budismo ter sido transplantado para a China e aí cultivado por um povo cuja mentalidade prática recusou engolir a tradição indiana sem a digerir.

A forma de pensamento adotada nos chamados versos patriarcais não atraía a mente chinesa. Quando penetraram no pensamento em si, quiseram exprimi-lo à sua maneira, quiseram viver o pensamento conforme lhes era natural, e não guardá-lo como algo importado do estrangeiro e que não pertencia inerentemente à sua psicologia.

Quando Bodhidharma deu a sua plena aprovação aos seus discípulos, supõe-se que compôs a seguinte gāthā:

'A razão original da minha vinda a este país Foi transmitir a Lei a fim de salvar os confusos; Uma flor com cinco pétalas desabrocha, E a produção do fruto virá por si mesma.'

Com esta 'produção do fruto', terá Dharma profetizado o pleno desenvolvimento do Zen mais tarde na China? Supõe-se que as 'cinco pétalas' significam os cinco Padres do Zen na China depois de Dharma, quando o Zen passou a ser reconhecido como um ramo do Budismo com uma mensagem própria.

Se esta gāthā foi realmente profética por parte do próprio Dharma, ou se foi composta por algum historiador do Zen após o sexto patriarca Hui-nêng (Yenō), não dispomos de meios para decidir. Uma coisa é certa historicamente: o ensinamento de Dharma começou a naturalizar-se na China cerca de duzentos anos depois dele e foi assimilado pelo seu povo de uma maneira mais adequada às suas idiossincrasias mentais. O Zen, na forma que temos hoje, não poderia amadurecer em nenhum outro lugar fora da China.

A Índia era demasiado metafísica, ou demasiado entregue à imaginação mística. Era o lar do Yuishiki (Yogācāra), do Shingon (escola Mantra), do Kegon (Avataṁsaka) ou do Sanron (Śūnyatā ou Mādhyamika). Quanto ao Zen, este necessitava de uma mente que já estivesse profundamente embebida nas ideias e sentimentos de Lao-Tsé e que, no entanto, não se conseguisse desligar dos detalhes da vida quotidiana.

Distanciamento, romantismo, um certo temperamento prático e, contudo, um caráter estável, firme e bem equilibrado — estes elementos eram necessários para desenvolver o Zen até à sua forma atual. Ou seja, se o Budismo Mahāyāna, tal como foi exposto por Nāgārjuna e Aśvaghosha, e no *Vimalakīrti*, *Prajñāpāramitā* e outros Sūtras, especialmente no *Laṅkāvatāra*, não tivesse sido trabalhado pelo génio chinês, o Zen como tal não teria de todo podido existir.

Talvez não seja totalmente descabido mostrar aqui, através de exemplos concretos, o quanto o método indiano diverge do método tipicamente chinês na demonstração da verdade do Budismo Zen. Como ilustrei repetidamente, o Budismo, quer primitivo quer desenvolvido, é uma religião de liberdade e emancipação, e o objetivo último da sua disciplina é libertar o espírito do seu possível cativeiro, de modo a que este possa agir livremente de acordo com os seus próprios princípios. É isto que se entende por não-apego (*apratishṭitacittam*).

A ideia é negativa na medida em que se ocupa em desatar os nós do intelecto e da paixão, mas o sentimento implícito é positivo, e o objeto final só é alcançado quando o espírito é restaurado na sua atividade original. O espírito conhece o seu próprio caminho, e o que podemos fazer é libertá-lo de todos os obstáculos que a nossa ignorância empilhou diante dele. 'Lançai-os por terra' é, portanto, a nota recorrente no ensinamento budista.

A forma budista indiana de incutir a ideia é esta: um brâmane chamado Unhas-Negras foi ter com o Buda e ofereceu-lhe duas enormes árvores floridas, que carregava cada uma numa das suas mãos através do seu poder mágico. O Buda chamou-o e, quando o brâmane respondeu, o Buda disse: 'Lança-as por terra!' O brâmane deixou cair a árvore florida da sua mão esquerda diante do Buda. Este último chamou-o novamente para as largar, pelo que Unhas-Negras deixou cair a outra árvore florida da mão direita.

O Buda continuou a manter a sua ordem. Disse o brâmane: 'Não tenho nada agora para largar. O que quereis que faça?' 'Nunca te disse para abandonares as tuas plantas floridas,' disse o Buda, 'o que quero que faças é abandonar os teus seis objetos dos sentidos, os teus seis órgãos dos sentidos e as tuas seis consciências. Quando estes forem todos abandonados de uma só vez e não restar mais nada para ser abandonado, é então que ficas liberto do cativeiro do nascimento e da morte.'

Em contraste com esta conversa simples, embora um pouco indireta, do Buda, o caso seguinte de Jōshū (Chao-chou)[78] é direto e conciso, e arruma o assunto de uma maneira absolutamente inequívoca. Um monge aproximou-se e perguntou ao mestre: 'Como é quando um homem não traz nada consigo?' 'Lança isso fora!' foi a resposta imediata de Jōshū. 'O que deve ele lançar por terra quando não vai de todo carregado?' 'Se assim é, carrega-o contigo!' Os mestres Zen deleitam-se em paradoxos, e a observação de Jōshū aqui é típica.

[78] Jōshū (778-897) foi um dos primeiros mestres do Zen na dinastia T'ang, quando este começou a florescer com a sua frescura vigorosa. Alcançou a idade avançada de cento e vinte anos. Os seus sermões eram sempre curtos e diretos ao assunto, e as suas respostas são notórias por serem tão naturais e, ao mesmo tempo, tão esquivas, tão difíceis de apreender.

O problema da emancipação é importante, mas o ainda mais importante é: 'Quem ou o que é o Buda?' Quando isto é dominado, o Budismo prestou o seu serviço completo. O que pensavam os filósofos indianos do Buda? Havia uma velha senhora que viveu no tempo do Buda. Nasceu na mesma altura que o próprio Buda e vivia na parte oriental da cidade. Tinha uma aversão singular ao Buda e nunca o quis ver. Sempre que ele passava, ela fugia.

Mas para qualquer lado que se voltasse, deparava com ele, a oriente ou a ocidente. Cobriu o rosto com as mãos e, vejam só! viu o Buda entre os seus dedos. Isto é belo e iluminador. O que se segue é a forma Zen de tratar o assunto: Um monge foi ter com Ch'i-an, que era um dos discípulos de Ma-tsu, e perguntou: 'Qual é o corpo original de Vairochana?' Disse o mestre: 'Importas-te de me passar aquele jarro de água?' O monge entregou-o ao mestre, conforme solicitado. Então o mestre pediu-lhe que o colocasse de volta onde o fora buscar.

O monge assim fez. Mas não obtendo qualquer resposta, conforme pensava, à sua primeira pergunta, perguntou de novo: 'Qual é o corpo original do Buda Vairochana?' O mestre expressou o seu lamento, dizendo: 'Muito tempo vai decorrido desde a partida do

velho Buda!' Estes dois exemplos serão suficientes para ilustrar onde a mente Zen chinesa se desvia da indiana.

II

A história do Zen data da vinda de Bodhidharma (Bodai-Daruma) do ocidente, 520 A.D. Ele veio para a China com uma mensagem especial que se resume nas seguintes linhas:

'Uma transmissão especial à margem das escrituras; Nenhuma dependência de palavras e letras; Apontar direto à alma do homem; Ver a própria natureza e a obtenção do Estado de Buda.'

Estas quatro linhas, ao descreverem os princípios do ensinamento Zen como distintos de outras escolas de Budismo já existentes na China, foram formuladas mais tarde e não pelo próprio Dharma. Não podemos dizer com exatidão quem foi o verdadeiro autor, pois não dispomos de informações precisas sobre este assunto. Um historiador, Tsung-chien, que compilou, do ponto de vista T'ien-tai, uma história budista intitulada *The Rightful Lineage of the Śākya Doctrine* em 1257, atribui-as a Nansen Fu-gwan; é provável que a fórmula tenha tido origem nesses dias em que Baso (Ma-tsu), Hyakujo (Pai-chang), Ōbaku (Huang-po), Sekitō (Shih-tou) e Yakusan (Yüeh-shan) floresciam no 'Oeste do Rio' e no 'Sul do Lago'.

Desde então, passaram a ser consideradas como caracteristicamente Zen, e foi Dharma quem insuflou este espírito nas mentes dos budistas chineses. Estes últimos tinham-se dedicado, mais ou menos, por um lado, à filosofia e, por outro, à prática da contemplação. Não estavam familiarizados com o método direto do Zen, que consistia em ver imediatamente a verdade da Iluminação e alcançar o Estado de Buda sem passar por tantos estágios de preparação prescritos pelos estudiosos.

O nosso conhecimento sobre a vida de Bodhidharma provém de duas fontes. Uma, que constitui o registo mais antigo que possuímos a seu respeito, é de autoria de Tao-hsüan nas suas *Biographies of the High Priests*, as quais foram compiladas no início da dinastia T'ang, 645 A.D. O autor foi o fundador de uma seita Vinaya na China e um

estudioso erudito que, no entanto, vivia antes de o movimento da nova escola, que viria a ser conhecida como Zen, atingir a maturidade sob Hui-nêng, o sexto patriarca, o qual tinha nove anos de idade quando Tao-hsüan escreveu as suas *Biographies*.

A outra fonte é o *Records of the Transmission of the Lamp*, 1004 A.D., compilado por Tao-yüan no início da dinastia Sung. Este foi escrito por um monge Zen depois de o Zen ter recebido o pleno reconhecimento como um ramo especial do Budismo, e contém ditos e ações dos seus mestres. O autor refere com frequência algumas histórias anteriores do Zen como suas autoridades, as quais, contudo, se encontram agora perdidas, sendo conhecidas apenas pelos títulos.

É perfeitamente natural que estes dois relatos da vida de Bodhidharma variem em diversos pontos. O primeiro foi escrito quando o Zen ainda não estava totalmente estabelecido como escola, e o segundo por um dos mestres Zen. No primeiro, Dharma, o fundador do Zen, é tratado como um dos muitos outros sacerdotes budistas eminentes em vários campos como tradutores, comentadores, estudiosos, seguidores da Vinaya, mestres de meditação, detentores de virtudes milagrosas, etc., e Dharma não poderia, naturalmente, ocupar numa tal história qualquer posição de grande destaque que o distinguisse dos outros 'altos sacerdotes'.

É descrito meramente como um daqueles 'mestres de meditação' cuja conceção de dhyana não diferia da velha conceção tradicional praticada pelos seguidores do Hinayana. Tao-hsüan não compreendeu a mensagem de Dharma no seu pleno significado, embora conseguisse ler nela algo que não pertencia propriamente à chamada 'prática de meditação'. E, por isso, argumenta-se por vezes entre os estudiosos que não há muito de Zen no relato de Tao-hsüan sobre Dharma que seja digno do seu primeiro divulgador chinês e que, portanto, Dharma não poderia ser assim considerado como afirmam os seguidores da escola Zen do Budismo.

Mas isto não faz justiça ao Zen, nem a Tao-hsüan, que nunca pensou em escrever uma história do Zen antes de o Zen ser conhecido

como tal. Tao-hsüan não podia ser um historiador profético. Embora a história biográfica de Tao-yüan contenha muito que deve ser desacreditado no que respeita à vida de Bodhidharma, especialmente a parte da sua vida antes de vir para a China, temos razões para acreditar que a maior parte do relato de Tao-yüan sobre as ações de Dharma após a sua chegada à China é histórica.

Neste último aspeto, deve considerar-se que Tao-hsüan complementa Tao-yüan. Não está muito de acordo com o espírito de um julgamento crítico justo ser parcial em relação a uma autoridade em detrimento da outra, sem pesar devidamente todas as circunstâncias historicamente conhecidas que contribuíram para a feitura destas histórias.

De acordo com Tao-hsüan, Bodhidharma deixou muitos escritos ou ditos que aparentemente ainda se encontravam em circulação no tempo do autor das *Biographies of the High Priests*, mas o único escrito autêntico do fundador do Zen que se encontra atualmente na nossa posse é um muito curto, o qual está preservado nas *Biographies* de Tao-hsüan, bem como nos *Records* de Tao-yüan.

Existem alguns outros ensaios atribuídos a Dharma,[79] mas a maioria dos quais, embora absorva profundamente o espírito do Zen, é espúria, exceto um que me sinto inclinado a considerar genuinamente dele. Intitula-se ‘On the Pacification of the Soul’. Juntamente com o primeiro, que é geralmente conhecido sob o título de ‘Meditation on Four Acts’, possuímos apenas estas duas peças de escritos transmitidas como sendo de Dharma. Embora eu não pense que o ‘Meditation on Four Acts’ possa ser o melhor exemplar possível de escrita a ser legado pelo fundador do Zen, que nos permita a entrada direta na própria essência do Zen, apresentarei aqui uma tradução dele como o ensaio mais fidedigno de Bodhidharma, o primeiro patriarca do Zen na China.

[79] *Six Essays by Bodhidharma* é o livro no qual os chamados escritos de Bodhidharma estão reunidos. Ver também o Ensaio "On Satori" que se segue.

Como referi antes, existem dois dị bản de este escrito, um nas *Biographies* e outro nos *Records*, e eles não concordam inteiramente entre si em alguns pontos. O sentido principal é o mesmo, mas variam nos pormenores.

A questão agora é: qual é o mais original? Cronologicamente, as *Biographies* foram compiladas mais cedo do que os *Records*, mas estes últimos pressupõem alguns escritos anteriores que foram utilizados para a sua compilação. Não dispomos de meios para averiguar a fiabilidade dos documentos assim utilizados e, por outro lado, a autoridade das *Biographies* não é absoluta. Portanto, o único método proveitoso para julgar o respetivo mérito das duas versões é compará-las do ponto de vista literário e ver que luz essa comparação lançará sobre a natureza de cada uma.

O resultado a que cheguei é o de que o autor das *Biographies* utilizou a versão preservada nos *Records*, a qual é mais fiel ao original, caso existisse algum além desta própria versão. A razão para esta conclusão é a de que o escrito de Dharma surge muito melhorado após a edição de Tao-hsüan, o autor das *Biographies*; pois este teve de o editar para os seus próprios fins. Assim editado, o escrito de Dharma apresenta-se agora num melhor estilo; isto é, mais conciso, mais direto ao assunto e mais refinado. Por esta razão, a tradução seguinte é feita a partir dos *Records* de Tao-yüan, nos quais o autor tinha todos os motivos para reproduzir o original tal como ele se encontrava.

‘[Bodhidharma], o Mestre da Lei, era o terceiro filho de um grande rei brâmane no Sul da Índia, das Terras Ocidentais. Era um homem de uma inteligência maravilhosa, brilhante e de grande alcance; compreendia cabalmente tudo o que aprendia. Como a sua ambição era dominar a doutrina do Mahāyāna, abandonou as vestes brancas de leigo e vestiu o hábito preto de monge, com o desejo de cultivar as sementes da santidade. Praticava a contemplação e a tranquilização, e conhecia bem o verdadeiro significado dos assuntos mundanos.

Por dentro e por fora ele era transparente; as suas virtudes eram mais do que um modelo para o mundo. Sentia um profundo desgosto com o declínio do ensinamento ortodoxo do Buda nas partes mais remotas da terra. Finalmente, tomou a decisão de cruzar terras e mares e vir para a China para pregar a sua doutrina no reino de Wei.

Aqueles que tinham inclinação espiritual reuniram-se ao seu redor cheios de devoção, enquanto aqueles que não conseguiam elevar-se acima das suas próprias visões unilaterais falavam dele de forma difamatória.

'Na altura, havia apenas dois monges chamados Tao-yih e Hui-k'ê que, embora ainda jovens, possuíam uma forte vontade e o desejo de aprender coisas mais elevadas. Considerando uma grande oportunidade nas suas vidas o facto de terem um tal mestre da Lei na sua própria terra, colocaram-se sob a sua instrução durante vários anos. Com a maior reverência o seguiam, faziam perguntas para obter esclarecimento e observavam bem as suas orientações.

O Mestre da Lei comoveu-se com o espírito de sinceridade de ambos e disciplinou-os no verdadeiro caminho, dizendo-lhes: "Este é o caminho para obter a paz de espírito", e "Este é o caminho para se comportarem no mundo", "Este é o caminho para viver em harmonia com o que vos rodeia" e "Este é o *upāya* (meio)". Sendo estes os caminhos do Mahāyāna para manter a mente tranquila, é preciso estar atento contra as suas aplicações incorretas. Por esta pacificação mental, entende-se o *Pi-kuan*[80]; por este comportamento, os Quatro Atos; por esta harmonia com as coisas, a proteção contra a calúnia e a má disposição; e por este *Upāya*, o desapego.

'Assim expus [81] brevemente a história do que se segue.

[80] Esta é a frase mais significativa nos escritos de Dharma. Deixei-a sem traduzir, pois mais adiante será explicada em detalhe.

[81] O autor desta história ou nota prefaciadora é T'an-lin (Donrin) que, de acordo com o Dr. Tokiwa, da Universidade Imperial de Tóquio, era um erudito que participava na tradução de várias obras em sânscrito. É também mencionado em ligação com Yeka (Hui-k'ê) na biografia deste

último escrita por Tao-hsüan. Se Donrin era mais um erudito, como podemos ver por esta identificação, do que um autêntico mestre de Zen, era perfeitamente natural que escrevesse esta "Meditação sobre Quatro Atos", que apela principalmente, tal como se apresenta, à interpretação académica do Zen. Embora la doutrina de *Pi-kuan* seja enfaticamente Zen, há muito na "Meditação" que se presta à teorização filosófica do Zen.

‘Existem muitos caminhos para entrar no Caminho, mas, falando de forma breve, eles são apenas de duas espécies. Um é a “Entrada pela Razão” e o outro a “Entrada pela Conduta”. Por “Entrada pela Razão” entendemos a realização do espírito do Budismo com o auxílio do ensinamento das escrituras. Passamos então a ter uma fé profunda na Natureza Verdadeira, que é uma e a mesma em todos os seres sencientes.

A razão pela qual ela não se manifesta deve-se ao ocultamento provocado pelos objetos externos e pelos pensamentos falsos. Quando alguém, ao abandonar o falso e ao abraçar o verdadeiro, e na simplicidade do pensamento, habita no *Pi-kuan*, descobre que não existe individualidade nem alteridade, que a massa popular e os homens de valor são de uma só essência, e agarra-se firmemente a esta crença, nunca se afastando dela.

Não se deixará então guiar por quaisquer instruções literárias, pois encontra-se em comunhão silenciosa com o próprio princípio, livre de discriminação concetual, visto que é sereno e não-atuante. Isto designa-se “Entrada pela Razão”.

‘Por “Entrada pela Conduta” entendem-se os Quatro Atos, nos quais todos os outros atos estão incluídos. Quais são os quatro? 1. Como retribuir o ódio; 2. Ser obediente ao carma; 3. Não procurar nada; e 4. Estar em harmonia com o Dharma.

‘1. O que se entende por “Como retribuir o ódio”? Aqueles que se disciplinam no Caminho devem pensar desta forma quando têm de lutar contra condições adversas: Durante as inumeráveis eras passadas, vagueei por uma multiplicidade de existências, entregando-me ao longo de todo esse tempo a pormenores sem importância da

vida em detrimento dos essenciais, e criando assim infinitas ocasiões para o ódio, a má vontade e a transgressão.

Embora nenhumas violações tenham sido cometidas nesta vida, os frutos das más ações do passado têm de ser colhidos agora. Nem os deuses nem os homens podem prever o que me vai acontecer. Submeter-me-ei de boa vontade e pacientemente a todos os males que me sobrevierem, e nunca me lamentarei nem me queixarei. No Sūtra é dito para não nos preocuparmos com os males que nos possam acontecer. Porquê?

Porque através da inteligência podemos examinar [toda a cadeia de causalidade]. Quando este pensamento surge, estamos em harmonia com o princípio, porque fazemos o melhor uso do ódio e convertemo-lo em serviço no nosso avanço em direção ao Caminho. Isto designa-se "como retribuir o ódio".

'2. Por "ser obediente ao carma" entende-se isto: Não existe um eu (*ātman*) em nenhuns seres que sejam produzidos pela interação de condições cármicas; a dor e o prazer que sofremos são também os resultados da nossa ação anterior. Se sou recompensado com fortuna, honra, etc., este é o resultado das minhas ações passadas que, por razão de causalidade, afetam a minha vida presente.

Quando a força do carma se esgotar, o resultado de que estou a desfrutar agora desaparecerá; qual é, então, a utilidade de estar alegre por causa disso? Ganho ou perda, aceitemos o carma conforme ele nos trouxer um ou outro; o próprio espírito não conhece aumento nem diminuição. O vento da alegria não o move, pois ele encontra-se silenciosamente em harmonia com o Caminho. Portanto, isto designa-se "ser obediente ao carma".

'3. Por "não procurar nada" entende-se isto: Os homens do mundo, em eterna confusão, encontram-se apegados em toda a parte a uma coisa ou a outra, o que se chama procurar. Os sábios, contudo, compreendem a verdade e não são como o vulgo. As suas mentes habitam serenamente no não-criado, enquanto o corpo se move em

conformidade com as leis da causalidade. Todas as coisas são vazias e não há nada desejável nem que deva ser procurado.

Onde quer que exista o mérito do brilho, segue-se o demérito das trevas. Este triplo mundo onde se permanece tempo demais é como uma casa em chamas; tudo o que possui um corpo sofre, e quem saberia alguma vez o que é o descanso? Porque os sábios estão inteiramente familiarizados com esta verdade, nunca se apegam a nada do que vem a ser, os seus pensamentos são aquietados, eles nunca procuram.

Diz o Sūtra: Onde quer que haja procura, aí haverá sofrimentos; quando a procura cessa, sois abençoados. Assim sabemos que não procurar é verdadeiramente o caminho para a verdade. Portanto, prego-vos que "não procureis nada".

'4. Por "estar em harmonia com o Dharma" entende-se que a razão, na sua essência, é pura, ao que chamamos o Dharma, e que esta razão é o princípio do vazio em tudo o que se manifesta, visto que se encontra acima das impurezas e dos apegos, e uma vez que não existe nela um Eu ou um Outro. Diz o Sūtra: no Dharma não existem seres sencientes, porque ele é livre das manchas do ser; no Dharma não existe o Eu, porque ele é livre da mancha da individualidade. Quando os sábios compreendem esta verdade e acreditam nela, a sua conduta será "em conformidade com o Dharma".

'Como o Dharma, em essência, não possui desejo de possuir, os sábios estão sempre prontos a praticar a caridade com o seu corpo, vida e propriedade, e nunca mostram relutância, nunca sabem o que significa uma má receção. Como possuem uma compreensão perfeita da tripla natureza do vazio, encontram-se acima da parcialidade e do apego.

Apenas por causa da sua vontade de purificar todos os seres das suas manchas, surgem no meio deles como fazendo parte deles, mas não se encontram apegados à forma. Isto é conhecido como o aspeto interior da sua vida. Eles, contudo, sabem também como beneficiar os outros e, de igual modo, como glorificar o caminho da iluminação. Tal

como acontece com a virtude da caridade, o mesmo sucede com as outras cinco virtudes [no *Prajñāpāramitā*]. O facto de os sábios praticarem as seis virtudes da perfeição serve para se libertarem dos pensamentos confusos e, no entanto, não estão conscientes das suas ações. Isto designa-se "estar em harmonia com o Dharma".' (Records de Taoyüan, Livro 30)

A doutrina das Duas Entradas é evidentemente retirada do *Vajrasamādhi-sūtra* [82]; e a dos Quatro Atos é uma ampliação da segunda forma de Entrada, tal como é exposta no Sūtra. Uma comparação com a passagem do mesmo tornará este ponto claro de imediato:

'Disse o Buda: As duas entradas são a "Entrada pela Razão" e a "Entrada pela Conduta". "Entrada pela Razão" significa ter uma fé profunda em que todos os seres sencientes são idênticos em essência com a verdadeira natureza, que não é unidade nem multiplicidade; acontece apenas que ela se encontra obscurecida por objetos externos. A natureza em si não se afasta nem vem.

Quando um homem, na singeleza do pensamento, habita no *chüeh-kuan*, verá claramente a natureza de Buda, da qual não podemos dizer se existe ou não existe, e na qual não há individualidade nem alteridade. Descobrirá também que a natureza é a mesma tanto na massa popular como nos homens de valor. Segura assim firmemente o terreno do coração de diamante e nunca se afasta dele; é sereno e não-atuante, e livre de discriminação concetual. Isto designa-se "Entrada pela Razão".

[82] Traduzido para chinês durante la dinastia Liang do Norte, que durou de 397 a 439 d.C. O nome do tradutor perdeu-se.

'"Entrada pela Conduta" significa não ser instável e hesitante na mente e não se encontrar nas suas sombras a mudar como uma corrente. Onde quer que estejais, que o vosso pensamento seja sereno e não procureis nada. Que ele seja como a grande terra, imóvel mesmo numa tempestade violenta. Abandonando todos os pensamentos de egoísmo no vosso coração, salvai todos os seres e deixai-os cruzar

para a outra margem. Não há nascimentos, não há sinais, não há apego, não há abandono; na mente de um Bodhisattva não há saída nem entrada. Quando esta mente que não sai nem entra ingressa naquilo em que nunca se ingressou, designa-se entrar. É desta forma que o Bodhisattva entra no Dharma. O Dharma não é vazio na forma, e o Dharma do não-vazio não deve ser posto de lado como uma não-entidade. Porquê? O Dharma que não é uma não-entidade está repleto de virtudes. Não é mente nem sombras, é puro na sua talidade.'

Ao comparar estes dois textos, o leitor ficará impressionado com a mudança mais importante e mais marcante que Bodhidharma operou na sua citação, que é a substituição de *chüeh-kuan* por *pi-kuan*. *Pi* significa habitualmente 'parede' ou 'precipício', e encontra-se frequentemente em combinação com *li*, 'de pé', em frases como *pi li wan jên*, para descrever uma parede intransponível, ou para representar figurativamente a atitude, por exemplo, de Acala-Vidyārāja em posição vertical.

Qual terá sido a razão para Dharma mudar *chüeh*, 'despertar' ou 'ser iluminado', para uma palavra que aparentemente não possui uma relação orgânica com o termo seguinte, *kuan*, 'perceber' ou 'contemplar'? A nova combinação é da maior importância, pois altera o sentido de todo o contexto em que ocorre.

Tao-hsüan, o autor das *Biographies*, refere-se ao *tai Ch'êng pi kuan* (a contemplação da parede ao estilo Mahāyāna) de Dharma nas suas notas de comentário ao Zen, como a obra de maior mérito que Dharma alcançou na China. Por esta razão, fala-se frequentemente dele como o brâmane *pi-kuan* — isto é, o brâmane que contempla a parede — e, no Japão, supõe-se que os monges pertencentes à escola Sōtō de Zen seguem o exemplo do fundador da sua religião quando mantêm a prática de sentar-se de frente para a parede durante a meditação. Mas isto constitui evidentemente uma interpretação superficial da expressão *pi-kuan*; pois como poderia o mero ato de olhar para a parede iniciar um movimento revolucionário no mundo budista, tal como está implícito na biografia de Dharma escrita por Tao-hsüan?[83]

[83] Lemos nas Biografias de Tao-hsüan que, onde quer que Bodhidharma permanecesse, ensinava as pessoas na sua doutrina Zen, mas como todo o país na altura estava profundamente mergulhado em discussões escolásticas, houve uma grande quantidade de discursos caluniosos contra a meditação quando tomaram conhecimento da mensagem de Bodhidharma.

Como poderia uma prática tão inocente provocar uma oposição terrível entre os estudiosos daqueles dias? Sob o meu ponto de vista, *pi-kuan* possui um significado muito mais profundo e deve ser compreendido à luz da seguinte passagem nos *Records*, que é citada de uma obra conhecida como *Pieh-chi*, que significa algum documento especial de existência anterior:

'O mestre permaneceu primeiro no mosteiro de Shōrinji (Shao-lin-szŭ) durante nove anos e, quando ensinou o segundo patriarca, foi apenas da seguinte forma: "Exteriormente, mantém-te afastado de todos os relacionamentos e, interiormente, não tenhas arquejos (ou anseios, *Ch'uan*) no teu coração; [84] quando a tua mente for como uma parede vertical, poderás entrar no Caminho."

[84] Será possível que esta passagem tenha alguma referência ao *Vajrasamādhi*, onde o Bodhisattva Mahābala fala de uma "mente flácida" e de uma "mente forte"? A primeira, que a maioria das pessoas comuns possui, "ofega" (ou anseia ou deseja) intensamente e impede-as de alcançar com sucesso o *Tathāgata-dhyāna*, ao passo que a "mente forte" é característica de quem consegue entrar no reino da realidade (*bhūtakoṭi*). Enquanto houver "ofegos" (oi ânsias) na mente, ela não é livre, não está libertada e não se pode identificar com a harmonia da razão. A mente deve ser "forte" ou firme e estável, senhora de si e concentrada, antes de estar pronta para a realização do *Tathāgata-dhyāna* — um *dhyāna* que vai muito além do alcance dos chamados quatro *dhyānas* e oito *samādhis*.

Hui-k'ê tentou de várias maneiras explicar [ou discorrer sobre] a razão da mente, mas não conseguiu realizar a própria verdade. O mestre limitava-se a dizer: "Não! Não!" e nunca se propôs explicar ao seu discípulo o que era a essência da mente no seu estado sem pensamento [isto é, no seu ser puro]. [Mais tarde] disse Hui-k'ê:

"Sei agora como manter-me afastado de todos os relacionamentos." "Transformas isso numa aniquilação total, não é verdade?", perguntou o mestre. "Não, mestre", respondeu Hui-k'ê, "não o transformo numa aniquilação total." "Como comprovas a tua afirmação?" "Porque o sei sempre de uma maneira perfeitamente inteligível, mas exprimi-lo em palavras — isso é impossível." Perante isto, disse o mestre: "Essa é a própria essência da mente transmitida por todos os Budas. Não abrigues dúvidas a esse respeito."'

Na verdade, esta passagem resume a mensagem especial contida no ensinamento de Dharma, e nela podemos obter uma resposta adequada quanto ao significado exato de *pi-kuan*. O termo deve ter sido uma novidade no seu tempo, e a originalidade das suas visões residia verdadeiramente no sentido criativo da palavra singular '*pi*'. Era tão concreta, tão gráfica, e não havia nela nada de abstrato ou concetual. Daí a referência especial de Tao-hsüan ao ensinamento de Dharma como o *Tai-chêng pi-kuan* (contemplação da parede ao estilo Mahāyāna). Embora não existisse nada de especificamente Zen na sua doutrina das "Duas Entradas e Quatro Atos", o ensinamento do *pi-kuan*, a contemplação da parede, foi o que fez de Bodhidharma o primeiro patriarca do Budismo Zen na China.

O autor do *Rightful Transmission of the Śākya Doctrine* interpreta *pi-kuan* como significando o estado de espírito onde nenhum 'pó externo penetra'. Isto pode estar correto, mas não se nos diz onde encontra ele a autoridade para esta forma de entendimento. Teria ele em mente a observação de Dharma a Hui-k'ê, conforme registado no documento conhecido como *Pieh-chi*? Em todo o caso, o significado subjacente à 'contemplação da parede' deve ser encontrado na condição subjetiva de um mestre Zen, que é altamente concentrada e rigidamente exclusiva de todas as ideias e imagens sensoriais.

Compreender a expressão '*pi-kuan*' simplesmente como 'olhar para a parede' será um absoluto absurdo. Se a mensagem específica de Dharma, como fundador do Zen na China, deve ser procurada em algum lugar nos seus escritos que ainda subsistem, deve ser nesta 'contemplação da parede ao estilo Mahāyāna'.

Além deste escrito, que é o único deixado por Dharma atualmente na nossa posse, temos o *Laṅkāvatāra-sūtra*, o *Vajrasamādhi-sūtra* e o *Vajracchedikā-sūtra*, através dos quais também podemos vislumbrar o ensinamento central de Bodhidharma. O Zen, ao contrário de outras escolas de Budismo, não possui Sūtras específicos que se possam denominar o 'cânone de fundação' no qual os seus seguidores baseariam os princípios principais da sua escola; mas Dharma recomendou o *Laṅkāvatāra* ao seu primeiro discípulo Hui-k'ê (Yeka), por conter o ensinamento mais intimamente relacionado com o Zen, e, depois dele, este escrito sagrado passou a ser estudado principalmente pelos estudiosos do Zen.[85]

[85] Este assunto foi tratado noutro local, embora de forma bastante superficial, e será mais detalhadamente desenvolvido mais tarde num Ensaio independente.

Quanto à importância do *Vajrasamādhi* como expositor da filosofia do Zen, podemos facilmente compreendê-la a partir da própria referência de Dharma ao Sūtra no seu escrito, como já foi assinalado.

No que diz respeito ao *Vajracchedikā-sūtra*, a maioria das pessoas pensa que este não tinha nada a ver com o Zen antes do quinto patriarca, Hung-jen (Gunin); pois foi ele quem, pela primeira vez, o introduziu entre os seus próprios discípulos, ao passo que o próprio Dharma não fez qualquer alusão a este que é um dos textos budistas mais populares na China.

Mas de acordo com o Prefácio de Hui-nêng ao *Vajracchedikā*, que ainda se conserva, 'desde a sua vinda ao ocidente que Dharma quis propagar o significado deste Sūtra e levar as pessoas a compreender a Razão e a ver a Natureza.' Se este fosse realmente o caso, Dharma, para dizer o mínimo, deve ter tido algum conhecimento deste Sūtra desde o início da sua carreira na China, e a ligação de certa forma entre este e o Zen deve ter sido mais fundamental do que aquela entre o *Laṅkāvatāra* e o Zen. A noção prevalecente, então, de que o *Vajracchedikā* só entrou em voga depois de Hung-jen e Hui-nêng deve ser revista.

Seja como for, o *Laṅkāvatāra* constitui um material demasiado difícil para o consumo popular, e era natural que este Sūtra viesse a ser gradualmente substituído pelo *Vajracchedikā* à medida que o Zen ganhava cada vez mais poder e influência. Sendo um dos Sūtras pertencentes à classe *Prajñāpāramitā* da literatura budista, o ensinamento do *Vajracchedikā* era comparativamente simples e possuía algo de muito semelhante às ideias de Lao-Tsé sobre o vazio e a não-ação. Não era difícil para o chinês médio acompanhar a sua filosofia da *Śūnyatā*; na verdade, isto ajustava-se bem a um certo aspeto do pensamento chinês.[86]

[86] A este respeito, desejo fazer algumas observações contra certos eruditos que consideram a filosofia de *Śūnyatā* como a verdadeira fundação do Zen. Tais eruditos falham por completo na compreensão do verdadeiro propósito do Zen, que é, antes de mais, uma experiência e de modo nenhum uma filosofia ou um dogma. O Zen nunca se pode construir sobre qualquer conjunto de visões metafísicas ou psicológicas; estas últimas podem ser apresentadas após a experiência de Zen ter ocorrido, mas nunca antes. A filosofia do *Prajñāpāramitā* nunca pode preceder o Zen, mas deve sempre segui-lo. Os eruditos budistas, como os do tempo de Dharma, são demasiado propensos a identificar o ensinamento com a vida, a teoria com a experiência, a descrição com o facto. Quando se permite que esta confusão cresça, o Budismo Zen deixa de proporcionar uma interpretação inteligente e satisfatória. Sem o facto da Iluminação sob a árvore Bodhi, perto do Nairañjanā, nenhum Nāgārjuna poderia alguma vez esperar escrever um único livro sobre a filosofia *Prajñā*.

Contudo, para os seguidores do Zen, toda a literatura era como um dedo a apontar para a lua, e não havia muito em si mesma que levasse de facto alguém a ver a sua própria natureza interior; pois esta visão constituía uma realização que devia ser alcançada através dos esforços pessoais de cada um, independentemente da mera compreensão das letras.

Todos os Sūtras budistas, incluindo o *Laṅkāvatāra*, o *Vajrasamādhi* e o *Vajracchedikā*, não podiam ser de grande ajuda para os investigadores verdadeiramente zelosos da verdade, desde que a sua ideia consistisse em agarrar os factos nus com as suas próprias

mãos sem luvas. Isto só era possível quando a própria consciência interior se abria por si mesma, a partir de dentro, através dos seus esforços de alma e coração. A literatura é útil apenas quando indica o caminho, não é a coisa em si.

A parte inicial da vida de Bodhidharma enquanto esteve na Índia, tal como é narrada nos *Records*, pode ser desacreditada por conter uma grande dose de ficção, mas a parte final da mesma não pode ser descartada com tanta facilidade. É aqui que ela suplementa a história nas *Biographies* de Tao-hsüan, as quais foram escritas por um bom historiador que, no entanto, nada sabia sobre o desenvolvimento futuro do Zen.

De acordo com os *Records*, portanto, a primeira grande personagem com quem Dharma teve uma entrevista quando chegou à China foi o rei de Liang, o maior protetor do Budismo na época. E a entrevista ocorreu da seguinte maneira:

O Imperador Wu de Liang perguntou a Dharma:

'Desde o início do meu reinado que tenho construído tantos templos, copiado tantos livros sagrados e sustentado tantos monges e monjas; qual pensais que poderá ser o meu mérito?'

'Nenhum mérito, senhor!' respondeu Dharma sem rodeios.

'Porquê?' perguntou o Imperador espantado.

'Tudo isso são ações inferiores,' começou assim a resposta significativa de Dharma, 'que fariam o seu autor nascer nos céus ou nesta terra novamente. Elas ainda mostram os vestígios da mundanidade, são como sombras que seguem os objetos. Embora pareçam existir realmente, não passam de meras não-entidades.

Quanto a uma ação verdadeiramente meritória, esta é cheia de pura sabedoria, é perfeita e misteriosa, e a sua verdadeira natureza está além do alcance da inteligência humana. Algo como isto não deve ser procurado por qualquer realização mundana.'

O Imperador Wu perguntou então a Bodhidharma novamente: ‘Qual é o primeiro princípio da santa doutrina?’

‘Vasto vazio, e nada há nele que se possa chamar santo, senhor!’ respondeu Dharma.

‘Quem é, então, que está agora a confrontar-me?’

‘Não sei, senhor!’

A resposta foi bastante simples e bastante clara também, mas o piedoso e erudito Imperador budista não conseguiu captar o espírito que impregnava toda a atitude de Dharma.

Ao ver que nenhuma ajuda mais se podia prestar ao Imperador, Dharma abandonou os seus domínios e retirou-se para um mosteiro no estado de Wei, onde se sentou calmamente a praticar a ‘contemplação da parede’, segundo consta, durante nove longos anos, até vir a ser conhecido como o brâmane *Pi-kuan*.[87]

[87] Como afirmei anteriormente, existe uma confusão entre o hábito de sentar de Dharma (*mien-pi*) e a sua doutrina da meditação *pi-kuan*. A confusão data de tempos muito recuados e, mesmo na época do autor dos *Registos*, o significado original de *pi-kuan*, contemplação da parede, deve ter-se perdido.

Um dia, um monge de nome Shên-kuang visitou-o e implorou-lhe com a maior seriedade que o iluminasse na verdade do Zen, mas Dharma não lhe prestou qualquer atenção. Shên-kuang não era homem para desanimar, pois sabia que todos os grandes líderes espirituais do passado haviam passado por provações Dilacerantes a fim de alcançarem o objeto final da sua aspiração. Numa noite, permaneceu de pé no meio da neve à espera que Dharma reparasse nele, até que, por fim, a neve que caía intensamente o cobriu quase até aos joelhos.

Por fim, o mestre voltou-se e disse: ‘O que queres que faça por ti?’ Disse Kuang: ‘Vim para receber as tuas valiosas instruções; rogo que abras as tuas portas de misericórdia e estendas a tua mão de salvação a este pobre mortal sofredor.’ ‘A doutrina incomparável do Budismo,’ respondeu Dharma, ‘só se pode compreender após uma

longa e dura disciplina, e ao suportar o que é mais difícil de suportar, e ao praticar o que é mais difícil de praticar. Homens de virtude e sabedoria inferiores não estão autorizados a compreender nada sobre ela. Todos os esforços de tais pessoas darão em nada.' Kuang acabou por decepar o seu braço esquerdo com a espada[88] que trazia consigo e apresentou-o diante do instrutor como prova da sua sinceridade no desejo de receber instrução na doutrina de todos os Budas.

Disse Dharma: 'Isto não deve ser procurado através de outrem.' 'A minha alma ainda não está pacificada. Rogo-te, mestre, pacifica-a.' 'Traz aqui a tua alma e eu tratar de a pacificar.' Kuang hesitou por um momento, mas acabou por dizer: 'Tenho-a procurado ao longo destes muitos anos e ainda não sou capaz de a prender!' 'Aí tens! Ela está pacificada de uma vez por todas.' Esta foi a frase de Dharma.[89]

[88] Por vezes diz-se que este homem era um civil e outras vezes um soldado que professava o Confucionismo.

[89] Como se pode facilmente perceber, esta história é mais ou menos fictícia. Refiro-me a Kuang permanecer de pé na neve e a cortar o seu próprio braço para demonstrar o seu fervor e a sua sinceridade. Alguns pensam que a história da neve e a da mutilação do próprio corpo não pertencem a Kuang, mas que foram colhidas de outras fontes, dado que Tao-hsüan não faz qualquer referência a elas no seu livro. A perda do braço deveu-se a um grupo de salteadores que atacou Kuang após a sua entrevista com Dharma. Não temos forma de verificar estas histórias num sentido ou noutro. Todo o cenário, contudo, é altamente dramático, e deve ter havido outrora, na história do Zen, alguma necessidade de entrelaçar largamente a imaginação com os factos, quaisquer que eles sejam.

Dharma disse-lhe então que mudasse o seu nome para Hui-k'ê. Nove anos decorreram e Dharma desejou regressar à sua pátria. Chamou todos os seus discípulos à sua presença e disse: 'Chegou o momento de partir e quero ver quais são as vossas realizações.'

'De acordo com a minha visão,' disse Tao-fu, 'a verdade encontra-se acima da afirmação e da negação, pois é dessa forma que ela se move.'

Dharma disse: ‘Tens a minha pele.’

Em seguida, apresentou-se a monja Tsung-Ch’ih e disse: ‘Conforme eu a entendo, é como a visão que Ānanda teve da terra de Buda de Akshobhya: é vista uma vez e nunca mais.’

Dharma disse: ‘Tens a minha carne.’

Tao-yü foi outro discípulo que apresentou a sua visão, dizendo: ‘Vazios estão os quatro elementos e são inexistentes os cinco skandhas. De acordo com a minha perspetiva, não há uma única coisa que se possa agarrar como real.’

Dharma disse: ‘Tens o meu osso.’

Finalmente, Hui-k’ê — isto é, Shên-kuang —, inclinando-se reverentemente perante o mestre, manteve-se de pé no seu lugar e nada disse.

Dharma anunciou então: ‘Tens a minha medula.’[90]

[90] De acordo com Hsieh-sung, o autor de *Right Transmission of the Law*, Bodhidharma seguiu aqui Nāgārjuna na anatomia da compreensão do Zen. Pois Nāgārjuna diz no seu famoso comentário sobre o *Prajāpāramitā-sūtra*: "A conduta moral é a pele, a meditação é a carne, a compreensão superior é o osso, e a mente subtil e boa é a medula." "Esta mente subtil", diz Hsieh-sung, é o que se transmite secretamente a partir do Buda para os seus sucessores na fé. Ele refere-se depois a Chih-I, da dinastia Sui, que considera esta mente como a morada de todos os Budas e como o caminho do meio, no qual não existe unidade nem multiplicidade, e que nunca pode ser adequadamente expresso em palavras.

O mistério envolve o fim da vida de Bodhidharma na China; não sabemos como, quando e onde ele partiu deste mundo. Alguns dizem que foi envenenado pelos seus rivais, outros afirmam que regressou à Índia, cruzando o deserto, e outros ainda relatam que passou para o Japão. Numa coisa todos concordam: era bastante idoso, contando, segundo Tao-hsüan, com mais de cento e cinquenta anos aquando da sua morte.

III

O SEGUNDO PATRIARCA (486–593)

Depois de Bodhidharma, Hui-k'ê (486–593) foi o principal expoente do Budismo Zen. Já era um estudioso erudito antes de recorrer ao seu instrutor para receber orientação, não apenas nos clássicos chineses mas também no saber budista. Nenhum volume de erudição, contudo, o satisfazia; na verdade, parece ter tido uma espécie de iluminação no seu percurso, a qual desejava ver testada por Dharma.

Depois de deixar o mestre, não começou de imediato a sua pregação, ocultando-se entre as camadas mais baixas da sociedade. Evitava evidentemente que olhassem para ele como um alto sacerdote de grande sabedoria e entendimento. Contudo, não negligenciava a pregação silenciosa da Lei sempre que surgia oportunidade. Mostrava-se simplesmente calmo e modesto, recusando dar-se a conhecer. Mas um dia, quando discursava sobre la Lei diante do portão de um templo, decorria outro sermão no interior do templo por parte de um sacerdote residente, erudito e honrado. O público, no entanto, abandonou o reverendo conferencista no interior e reuniu-se em redor do monge da rua, provavelmente vestido com farrapos e sem quaisquer sinais externos de dignidade eclesiástica. O alto sacerdote ficou furioso com a situação.

Acusou o monge pedinte perante as autoridades de promulgar uma doutrina falsa, pelo que Hui-k'ê foi detido e condenado à morte. Não se declarou especialmente inocente, mas submeteu-se serenamente, dizendo que, de acordo com a lei do carma, tinha uma dívida antiga a saldar. Isto sucedeu em 593 A.D., e ele contava cento e sete anos de idade quando foi executado.

Segundo Tao-hsüan, a eloquência de Hui-k'ê brotava diretamente do seu coração, não se apresentando incrustada de erudição ou discursos académicos. Enquanto pregava numa importante cidade sobre o significado do Zen, aqueles que não conseguiam elevar-se acima de 'a letra que mata' tomaram o seu ensinamento por heresia, como as palavras de um demónio desprovido de sentido.

Especialmente entre eles, um mestre de meditação chamado Tao-hüan, que tinha cerca de mil seguidores ao seu redor, assumiu de imediato uma atitude ofensiva em relação a Hui-k'ê. Enviou um dos seus discípulos ao expoente do Zen, talvez para descobrir que género de homem ele era na realidade. Assim que o discípulo tomou conhecimento do ensinamento do chamado herético, ficou tão profundamente impressionado com este homem que se converteu num defensor do Zen. Tao-hüan enviou outro dos seus seguidores para chamar o primeiro de volta, mas este seguiu o exemplo do antecessor. Vários outros mensageiros foram enviados um após outro, mas o resultado foi totalmente desalentador. Mais tarde, quando Tao-hüan se encontrou por acaso com o seu primeiro mensageiro, perguntou: 'Como foi que tive de mandar chamar-te tantas vezes? Não te abri os olhos depois de me ter dado a tanto trabalho?' O antigo discípulo, contudo, respondeu misticamente: 'Os meus olhos sempre estiveram direitos desde o início, e foi por tua causa que ficaram vesgos.' Isto despertou a ira do mestre e foi através das suas intrigas, escreve Tao-hsüan, que Hui-k'ê teve de sofrer a perseguição oficial.

Esta história retirada das *Biographies* de Tao-hsüan varia daquela que consta dos *Records* de Tao-yüan, mas ambas concordam em fazer de Hui-k'ê um mártir às mãos do seu inimigo. Não há dúvida de que no ensinamento Zen de Bodhidharma e do seu primeiro discípulo chinês, Hui-k'ê, existia algo que era incompreensível para a maioria dos budistas da época, os quais tinham sido formados na metafísica abstrata, nos exercícios de tranquilização ou na mera moralidade do Budismo.

Os expoentes do Zen devem, então, ter enfatizado a verdade a ser despertada na consciência interior de cada um, mesmo em detrimento do ensinamento canónico, conforme se elucida de várias formas nos Sūtras e Śāstras, muitos dos quais já circulavam em traduções. Isto deve ter exaltado os conservadores e os literalistas.

À semelhança de Bodhidharma, Hui-k'ê não deixou nenhum escrito literário, embora saibamos pelas suas biografias que ambos

tiveram os seus sermões reunidos e, no caso de Hui-k'ê, 'classificados',[91] independentemente do que isto possa significar.

[91] De acordo com isto, deve ter existido um volume especial de sermões e cartas de Hui-k'ê, os quais foram compilados evidentemente pelos seus discípulos e admiradores antes de serem passados à escrita e minuciosamente revistos pelo próprio autor. No caso de Bodhidharma também, de acordo com Tao-hsüan, os seus ditos andavam aparentemente em circulação no tempo de Tao-hsüan, isto é, no início da dinastia T'ang.

Os seguintes extratos preservados, contudo, podem lançar luz sobre o ensinamento de Hui-k'ê. Um discípulo leigo chamado Hsiang escreveu uma carta a Hui-k'ê:

'A sombra segue o corpo e o eco ergue-se de um som. Aquele que, em busca da sombra, esgota o corpo, não sabe que o corpo produz a sombra; e aquele que tenta travar um eco ao erguer a voz, não compreende que a voz é a causa do eco. [De igual modo] aquele que procura o Nirvāṇa através do corte dos desejos e das paixões assemelha-se a quem procura uma sombra à parte do seu corpo original; e aquele que aspira ao Estado de Buda por considerá-lo independente da natureza dos seres sencientes assemelha-se a quem tenta escutar um eco ao abafar o seu som original. Portanto, o ignorante e o iluminado caminham numa única passagem; o vulgo e o sábio não se diferenciam um do outro.

Onde não existem nomes, criamos nomes, e por causa desses nomes formam-se julgamentos. Onde não existe teorização, teorizamos, e por causa dessa teorização surgem disputas. São tudo criações fantásticas e não realidades, e quem sabe quem tem razão e quem está errado? São tudo coisas vazias, não possuem substancialidade, e quem sabe o que é e o que não é? Assim compreendemos que o nosso ganho não é um ganho real e a nossa perda não é uma perda real. Esta é a minha visão e poderei ser esclarecido caso esteja em falta?'

A isto Hui-k'ê respondeu: 'Compreendeste verdadeiramente o Dharma tal como ele é; a verdade mais profunda reside no princípio da identidade. É devido à ignorância de cada um que a joia-maṇi é tomada por um pedaço de tijolo, mas vê bem! quando alguém desperta subitamente para a iluminação interior, compreende que está na posse da verdadeira joia.

O ignorante e o iluminado são de uma só essência, não se encontram realmente separados. Devemos saber que todas as coisas são tais como são. Aqueles que alimentam uma visão dualista do mundo são dignos de pena, e escrevo esta carta para eles. Quando sabemos que entre este corpo e o Buda nada existe que separe um do outro, qual é a utilidade de procurar o Nirvana [como algo externo a nós mesmos]?'

IV

O TERCEIRO PATRIARCA SÊNG-TS'AN (-606)

A seguir a Hui-k'ê surgiu Sêng-ts'an, que sucedeu como o terceiro patriarca. A entrevista entre mestre e discípulo ocorreu desta maneira: Um leigo de quarenta anos atormentado por *fêng-yang* [92], segundo os *Records*, foi ter com Hui-k'ê e perguntou:

‘Estou a sofrer de *fêng-yang*; rogo-te que me purifiques dos meus pecados.’

‘Traz aqui os teus pecados,’ disse Hui-k’ê, ‘e eu purificar-te-ei deles.’

O discípulo leigo guardou silêncio por um momento, mas acabou por dizer: ‘Ao procurar os meus pecados, considero-os inalcançáveis.’

‘Terminei então de te purificar por completo. Deves doravante refugiar-te no Buda, no Dharma e na Saṁgha (Irmandade), e habitar neles.’

‘Ao encontrar-me diante de ti, ó mestre,’ perguntou Sêng-ts’an, ‘sei que pertences à Irmandade, mas rogo-te que me digas o que são o Buda e o Dharma?’

Respondeu o mestre: ‘A Mente é o Buda, a Mente é o Dharma; e o Buda e o Dharma não são dois. O mesmo se deve dizer da Irmandade (*saṁgha*).’

[92] Entendido por alguns como sendo lepra.

Isto satisfez o discípulo, que disse então: ‘Hoje, pela primeira vez, compreendo que os pecados não se encontram nem dentro, nem fora, nem no meio; tal como a Mente é, assim é o Buda, assim é o Dharma; eles não são dois.’[93]

[93] No *Vimalakīrti*, capítulo III, "Os Discípulos", encontramos o seguinte: "Não vos preocupeis com os pecados que cometestes, ó monges", disse Vimalakīrti. Porquê? Porque os pecados, na sua essência, não estão nem dentro, nem fora, nem no meio. Conforme o Buda nos ensinou, todas as coisas são máculas quando a Mente é mácula; todas as coisas são puras quando a Mente é pura; e a Mente não está dentro, nem fora, nem no meio. Assim como é a Mente, assim são os pecados e as máculas, e assim são todas as coisas — eles nunca transcendem a harmonia da verdade."

Foi então ordenado por Hui-k’ê como monge budista e, depois disto, fugiu por completo do mundo, não se conhecendo grande coisa da sua vida. Isto deveu-se em parte à perseguição ao Budismo levada a cabo pelo Imperador da dinastia Chou. Foi no décimo segundo ano

de K'ai-huan, da dinastia Sui (592 A.D.), que encontrou um discípulo digno de ser o seu sucessor. O seu nome era Tao-hsin. Este perguntou ao mestre:

'Rogo-te que me mostres o caminho para a libertação.'

'Quem te colocou alguma vez em cativeiro?'

'Ninguém.'

'Se assim é,' disse o mestre, 'por que haverias de pedir a libertação?'

Isto colocou o jovem noviço no caminho para a iluminação final, a qual alcançou após muitos anos de estudo sob a orientação do mestre. Quando Sêng-ts'an considerou que o momento estava maduro para o consagrar como seu sucessor na fé, entregou-lhe, como símbolo da transmissão legítima da Lei, o manto que viera desde Bodhidharma, o primeiro patriarca do Zen na China. Faleceu em 606 A.D.

Embora grande parte da sua vida seja obscura, o seu pensamento colhe-se a partir de uma composição métrica conhecida como *Hsin-hsin-ming*, ou "Inscrito na Mente Crente", que constitui uma das contribuições mais valiosas dos mestres para a interpretação do ensinamento Zen. Segue-se uma tradução algo livre do poema:

INSCRITO NA MENTE CRENTE [94]

O Caminho Perfeito não conhece dificuldades
Exceto o facto de recusar preferências:
Apenas quando livre de ódio e de amor,
Ele se revela plenamente e sem disfarces.
A diferença de uma décima de polegada,
E o céu e a terra ficam separados:
Se queres vê-lo manifestar-se,
Não tenhas pensamentos a favor ou contra ele.
Estabelecer o que gostas contra o que desgostas —
Isto constitui a doença da mente:

Quando o significado profundo [do Caminho] não é compreendido,
A paz de espírito é perturbada e nada se ganha.
[O Caminho é] perfeito como o vasto espaço,
Sem nada em falta, nada supérfluo:
É de facto devido à escolha feita
Que a sua talidade é perdida de vista.
Não persigas os emaranhados exteriores,
Não habites no vazio interior;
Quando a mente descansa serena na unidade das coisas,
O dualismo desaparece por si mesmo.
E quando a unidade não é cabalmente compreendida,
De duas formas se sofre o prejuízo —
A negação da realidade pode conduzir à sua absoluta negação,
Enquanto a defesa do vazio pode resultar na contradição de si mesma.
A verbosidade e a intelectualização —
Quanto mais com elas, mais nos desviamos;
Abaixe-se, portanto, a verbosidade e a intelectualização,
E não haverá lugar por onde não possamos passar livremente.[95]
Quando regressamos à raiz, ganhamos o significado;
Quando perseguimos os objetos externos, perdemos a razão.
No momento em que somos iluminados por dentro,
Vamos além do vazio de um mundo que nos confronta.
As transformações que ocorrem num mundo vazio que nos confronta,
Parecem reais tudo por causa da Ignorância:
Não tentes procurar o verdadeiro,
Apenas cessa de alimentar opiniões.
Não te demores no dualismo,
Evita cuidadosamente persegui-lo;
Assim que tens o certo e o errado,
A confusão instala-se, a mente perde-se.
Os dois existem por causa do um,
Mas não te agarres sequer a este um;

Quando a mente una não é perturbada,
As dez mil coisas não oferecem ofensa.
Quando nenhuma ofensa é por elas oferecida, elas são como se não existissem;
Quando a mente não é perturbada, é como se não houvesse mente.
O sujeito aquieta-se conforme o objeto cessa,
O objeto cessa conforme o sujeito aquieta-se.
O objeto é um objeto para o sujeito,
O sujeito é um sujeito para um objeto:
Sabe que a relatividade dos dois
Assenta, em última análise, na unidade do vazio.
Na unidade do vazio os dois são um,
E cada um dos dois contém em si todas as dez mil coisas:
Quando nenhuma discriminação é feita entre isto e aquilo,
Como pode surgir uma visão unilateral e preconceituosa?
O Grande Caminho é calmo e de mente aberta,
Nada é fácil, nada é difícil:
As visões pequenas são irresolutas,
Quanto mais pressa têm, mais devagar avançam.
O apego nunca se mantém dentro dos limites,
É certo que tomará o caminho errado:
Larga as rédeas e as coisas ficam como têm de ficar,
Enquanto a essência não se afasta nem permanece.
Obedece à natureza das coisas e estarás em harmonia com o Caminho,
Calmo, tranquilo e livre de aborrecimentos;
But quando os teus pensamentos estão amarrados, afastas-te da verdade,
Tornam-se mais pesados e mais baços e não são de todo sãos.
Quando não são sãos, a alma fica perturbada;
Qual é a utilidade de ser parcial e unilateral então?
Se queres trilhar o rumo do Veículo Único,
Não tenhas preconceitos contra os seis objetos dos sentidos.
Quando não tens preconceitos contra os seis objetos dos sentidos,

Por tua vez identificas-te com a Iluminação;
Os sábios são não-atuantes,
Ao passo que os ignorantes se amarram a si próprios;
Enquanto no próprio Dharma não existe individuação,
Eles, na sua ignorância, apegam-se a objetos particulares.
São as suas próprias mentes que criam ilusões —
Não será esta a maior das contradições internas?
A ignorância gera o dualismo do descanso e do desassossego,
Os iluminados não têm simpatias nem antipatias:
Todas as formas de dualismo
São ignorantemente inventadas pela própria mente.
Assemelham-se a visões e flores no ar:
Por que haveríamos de nos incomodar a agarrá-las?
Ganho e perda, certo e errado —
Abaixe-se com eles de uma vez por todas!
Se um olho nunca adormecer,
Todos os sonhos cessarão por si mesmos:
Se a mente mantiver a sua unidade,
As dez mil coisas são de uma só talidade.
Quando o profundo mistério de uma só talidade é sondado,
De súbito esquecemos os emaranhados exteriores:
Quando as dez mil coisas são vistas na sua unidade,
Regressamos à origem e permanecemos o que somos.
Esquece o porquê das coisas,
E alcançamos um estado além de qualquer analogia:
O movimento travado não é movimento,
E o descanso colocado em movimento não é descanso.
Quando o dualismo já não se obtém,
Mesmo a própria unidade não permanece como tal.
O fim último das coisas, onde elas não podem ir mais longe,
Não se encontra vinculado a regras e medidas:
A mente em harmonia [com o Caminho] é o princípio da identidade
No qual encontramos todas as ações num estado de quietude.
As irresoluções são completamente eliminadas,

E a fé correta é restaurada na sua retidão nativa;
Nada é retido agora,
Nada há para ser memorizado,
Tudo é vazio, lúcido e iluminado por si mesmo,
Não há mancha, não há esforço, não há desperdício de energia —
Isto é onde o pensamento nunca alcança,
Isto é onde a imaginação falha em medir.
No reino mais elevado da Verdadeira Talidade
Não existe 'outro' nem 'eu':
Quando se pede uma identificação direta,
Apenas podemos dizer: 'Não dois.'[96]
Ao não serem dois, tudo é o mesmo,
Tudo o que existe está compreendido nele:
Os sábios nas dez direções,
Todos eles entram nesta fé absoluta.
Esta fé absoluta encontra-se além do acelerar [tempo] e da extensão [espaço].
Um instante são dez mil anos;
Não importa como as coisas se encontram condicionadas, quer com o 'ser' quer com o 'não ser',
Manifesta-se em toda a parte diante de ti.
O infinitamente pequeno é tão grande quanto o maior pode ser,
Quando as condições externas são esquecidas;
O infinitamente grande é tão pequeno quanto o menor pode ser,
Quando os limites objetivos são perdidos de vista.
O que é, é o mesmo que o que não é,
O que não é, é o mesmo que o que é:
Onde este estado de coisas não se obtém,
Trata de não te demorares.
Um em tudo,
Tudo em um —
Se apenas isto for compreendido,
Não mais te preocupes por não seres perfeito!
A mente crente não se divide,
E indivisa é a mente crente —

Isto é onde as palavras falham,
Pois não pertence ao passado, ao futuro ou ao presente.

[94] *Hsin* é uma daquelas palavras chinesas que desafiam a tradução. Quando os eruditos indianos tentavam traduzir as obras budistas em sânscrito para chinês, descobriram que existiam cinco classes de termos sânscritos que não podiam ser vertidos de forma satisfatória para chinês. Encontramos assim no Tripitaka chinês palavras como *prajñā*, *bodhi*, *buda*, *nirvāṇa*, *dhyāna*, *bodhisattva*, etc., quase sempre sem tradução; e surgem agora na sua forma original entre a terminologia técnica budista. Se pudéssemos deixar *hsin* com toda a sua nuance de significado nesta tradução, isso poupar-nos-ia as muitas dificuldades que se nos deparam na sua versão inglesa. Pois *hsin* significa mente, coração, alma, espírito — cada um individualmente, bem como todos de forma inclusiva. Na presente composição do terceiro patriarca do Zen, a palavra possui por vezes uma conotação intelectual, mas noutras alturas pode perfeitamente ser vertida por "coração". Mas como a nota predominante do Budismo Zen é mais intelectual do que qualquer outra coisa, embora não no sentido de ser lógica ou filosófica, decidi aqui traduzir *hsin* por "mente" e não por "coração".

[95] Isto significa: quando a unicidade absoluta das coisas não é devidamente compreendida, tanto a negação como a afirmação tenderão a ser uma visão unilateral da realidade. Quando os budistas negam a realidade de um mundo objetivo, não querem dizer com isso que acreditam no vazio incondicionado das coisas; eles sabem que existe algo real que não se pode eliminar. Quando defendem a doutrina do vazio, isto não significa que tudo nada seja senão uma cavidade oca, o que levaria a uma contradição interna. A filosofia do Zen evita o erro da unilateralidade implícito tanto no realismo como no idealismo.

V

O QUARTO PATRIARCA TAO-HSIN (580–651)

Sob a orientação de Tao-hsin (580–651), o quarto patriarca, o Zen dividiu-se em dois ramos. Um, conhecido como Gozusan (Niu-t'ou Shan), não viveu muito tempo após o falecimento do seu fundador, Fa-jung, que viveu no Monte Niu-t'ou, e é considerado como não

pertencente à linha ortodoxa do Zen. O outro ramo era chefiado por Hung-jên, que é considerado pelos historiadores como o quinto patriarca, e foi a sua escola que sobreviveu. Este aproximou-se do mestre quando era ainda um mero rapaz, e o que agradou ao seu mestre na entrevista de ambos foi a forma como ele respondeu. Quando Tao-hsin perguntou qual era o seu nome de família (*hsing*), ele disse:

'Possuo uma natureza (*hsing*), e esta não é uma natureza vulgar.'

'Que natureza é essa?'

'É a natureza de Buda (*fo-hsing*).'

'Então não tens nome?'

'Não, mestre,' disse o rapaz, 'pois ela é vazia na sua natureza.'

Aqui há um jogo de palavras; os caracteres que denotam 'nome de família' e o que denota 'natureza' são ambos pronunciados *hsing*. Quando Tao-hsin se referia ao 'nome de família', o jovem seguidor tomou-o intencionalmente por 'natureza', de modo a exprimir a sua visão através de uma figura de estilo.

A entrevista de Tao-hsin com Fa-jung, o fundador da escola Niu-t'ou de Zen, foi significativa, mostrando onde as suas visões divergiam e como este último se converteu ao entendimento ortodoxo do Zen. Foi durante a era Chên-kuan da dinastia T'ang que Tao-hsin, ao tomar conhecimento da presença de um homem santo extraordinário nas montanhas de Niu-t'ou, decidiu ver quem poderia ser.

Quando Tao-hsin chegou a um templo budista nas montanhas, inquiriu pelo homem e foi informado de um eremita solitário que nunca se levantava do seu assento nem saudava as pessoas, mesmo quando estas se aproximavam dele. Quando Tao-hsin avançou mais para o interior das montanhas, encontrou-o tal como lhe fora dito, sentado calmamente e sem prestar qualquer atenção à presença de um estranho. Perguntou então ao eremita o que estava ali a fazer. 'Estou a contemplar a Mente,' foi a resposta. Tao-hsin perguntou então: 'Quem

é esse que está a contemplar? O que é a Mente que é contemplada?' Fa-jung não estava preparado para responder a tais perguntas.

Pensando que o visitante era um homem de profundo entendimento, levantou-se do assento e, saudando-o, perguntou-lhe quem era. Quando descobriu que o visitante não era outra personagem senão o próprio Tao-hsin, de cuja reputação não sofria de ignorância, agradeceu-lhe a visita. Estavam prestes a entrar numa pequena cabana ali perto, onde poderiam falar sobre religião, quando Tao-hsin viu alguns animais selvagens, tais como tigres e lobos, a vaguear pelo local, e ergueu as mãos como se estivesse muito assustado.

Fa-jung comentou: 'Vejo que isto ainda está contigo.' O quarto patriarca respondeu de imediato: 'O que vês tu ainda?' Nenhuma resposta veio do eremita. Passado um momento, o patriarca traçou o caráter 'Buda' (*fo*) na pedra sobre a qual Fa-jung tinha o hábito de se sentar em meditação. Ao vê-lo, este último pareceu chocado. Disse o patriarca: 'Vejo que isto ainda está contigo.' Mas Fa-jung não conseguiu ver o significado desta observação e implorou seriamente para ser instruído no ensinamento último do Budismo. Assim se fez, e Fa-jung tornou-se o fundador da escola Niu-t'ou de Budismo Zen.

Tao-hsin faleceu com a idade de setenta e dois anos, em 651 A.D.

Hung-jên, 601–674, o quinto patriarca, vinha da mesma província do seu predecessor, Ch'i-chou, atualmente no distrito de Fu-pei. O seu templo situava-se em Wang-mei Shan (Montanha da Ameixoeira Amarela), onde pregava e dava lições de Zen aos seus quinhentos alunos. É reivindicado por alguns como tendo sido o primeiro mestre Zen que tentou interpretar a mensagem do Zen de acordo com a doutrina do *Vajracchedikā-sūtra*.

Embora eu não consiga concordar inteiramente com esta perspetiva, pela razão já referida noutro local, podemos considerar o quinto patriarca como o início de uma viragem na história do Zen, a qual se abriu a uma visão total sob a orientação do sexto patriarca, Hui-nêng. Até agora, os seguidores do Zen tinham-se mantido discretos, embora trabalhando firmemente, sem prender a atenção do

público; os mestres tinham-se retirado para as montanhas ou para a azáfama do mundo, onde ninguém conseguia dizer nada sobre as suas ações. Mas o momento tinha por fim chegado para uma proclamação total do Zen, e Hung-jên foi o primeiro a surgir no terreno, preparando o caminho para o seu sucessor, Hui-nêng.

LINH TINH

Além desta linha ortodoxa de patriarcas, existiram alguns expositores esporádicos do Zen ao longo dos séculos VI e VII. Vários deles são mencionados, mas devem ter existido muitos mais que foram por completo esquecidos ou que não eram de todo conhecidos no mundo. Os dois mais bem conhecidos são Pao-chih (falecido em 514) e Fu-hsi (falecido em 569); e as suas vidas encontram-se registadas nos *Records* como 'peritos em Zen mas não surgindo no mundo, embora bem conhecidos na época'. Trata-se de uma redação estranha e torna-se difícil saber com exatidão o que significa 'não surgindo no mundo'. Normalmente aplica-se a quem não ocupa nenhuma posição reconhecida num mosteiro oficialmente registado.

Mas, daqueles que se encontram classificados sob este cabeçalho, existe pelo menos um a quem a designação não se aplica adequadamente; pois Chi-i era um grande e alto sacerdote que ocupava um influente cargo eclesiástico na dinastia Sui. Fosse como fosse, os que se encontram aqui registados não pertenciam à escola ortodoxa do Zen. Os seguidores de Tendai (T'ien-tai) opõem-se a ver dois dos seus Padres, Hui-szŭ e Chi-i, mencionados como 'peritos em Zen mas não surgindo no mundo, embora bem conhecidos na época'. Consideram que estes dois constituem grandes nomes na história da sua escola e não deveriam ser referidos de forma tão indiferente nos registos dos mestres Zen.

Mas, do ponto de vista do Zen, esta classificação é justificável pela razão de que a Tendai, excetuando a sua metafísica, constitui outra corrente do Zen iniciada independentemente da linha de Bodhidharma e, se se permitisse que esta tomasse um rumo de desenvolvimento mais prático, teria certamente resultado no Zen tal

como o temos agora. Mas o seu lado metafísico passou a ser enfatizado em detrimento do prático e, por esta razão, os filósofos Tendai encontravam-se sempre em guerra com o Zen, especialmente com a ala ultraesquerda, a qual se mostrava inflexível em denunciar o recurso ao raciocínio, aos discursos literários e ao estudo dos Sūtras. Sob a minha perspetiva, a Tendai é uma variação do Zen e os seus primeiros divulgadores podem justamente ser classificados como mestres Zen, embora não da genealogia à qual pertencem Shih-tou, Yüeh-shan, Ma-tsu, Lin-chi, etc.

Embora existissem, assim, nos séculos VI e VII, algumas outras linhas de Zen prestes a desenvolver-se, aquela iniciada por Bodhidharma foi continuada de forma ininterrupta por Hui-k'ê, Sêng-ts'an, Tao-hsin e Hung-jên, a qual provou ser a mais frutífera e bem-sucedida. A diferenciação de duas escolas sob o quinto patriarca, por Hui-nêng e Shên-hsiu, ajudou ao progresso posterior do Zen puro através da eliminação de elementos não essenciais ou, de preferência, não digeridos.

O facto de a escola de Hui-nêng ter sobrevivido à outra prova que o seu Zen se encontrava em perfeito acordo com a psicologia e os modos de pensar chineses. Os elementos indianos que se consideravam vinculados ao Zen de Bodhidharma e dos seus sucessores até Hui-nêng eram algo enxertado e não nativo do génio chinês. E, portanto, quando o Zen se estabeleceu plenamente sob Hui-nêng e os seus seguidores, nada mais teve a obstruir o seu livre desenvolvimento, até se tornar quase o único poder governante no mundo budista chinês.

Devemos acompanhar atentamente de que forma Hui-nêng veio a ser o sucessor de Hung-jên e onde diferia da sua escola rival sob a liderança de Shên-hsiu.

VII. O SEXTO PATRIARCA HUI-NÊNG (638–713)

Hui-nêng (638–713) vinha de Hsin-chou, nas partes meridionais da China. O seu pai faleceu quando ele era ainda jovem. Sustentava a sua mãe através da venda de lenha na cidade. Quando, certo dia, saía

de uma casa onde vendera algum combustível, ouviu um homem a recitar um Sūtra budista. As palavras tocaram-lhe profundamente o coração.

Ao descobrir que Sūtra era e onde seria possível obtê-lo, um anseio apoderou-se dele para o estudar com o mestre. O Sūtra era o Sūtra do Diamante (*Vajracchedikā-sūtra*) e o mestre era o quinto patriarca residente em Ameixoeira Amarela, em Chin-chou. Hui-nêng conseguiu, de alguma forma, arranjar dinheiro suficiente para o sustento da sua idosa mãe durante a sua ausência.

Demorou cerca de um mês para chegar a Ameixoeira Amarela, onde se dirigiu de imediato para ver Hung-jên, que se encontrava à frente de quinhentos monges (por vezes diz-se que seriam sete ou mesmo dezcentos). Na primeira entrevista, o patriarca perguntou:

'De onde vens? E o que queres aqui?'

'Sou um camponês de Hsin-chou e desejo tornar-me um Buda.'

'Portanto, és um homem do Sul,' disse o patriarca, 'mas os homens do Sul não possuem natureza de Buda; como poderias esperar alcançar o Estado de Buda?'

Isto, contudo, não desanimou o audaz investigador da verdade, pois ele respondeu de imediato: 'Poderá haver homens do Sul e homens do Norte, mas no que respeita à natureza de Buda, como poderíeis fazer tal distinção nela?'

Isto agradou imenso ao mestre. A Hui-nêng foi atribuído o cargo de pisador de arroz para a Irmandade. Consta que esteve empregado neste trabalho servil durante mais de oito meses, quando o quinto patriarca desejou selecionar o seu sucessor espiritual de entre os seus muitos discípulos.

Um dia, fez um anúncio de que a qualquer pessoa que conseguisse provar a sua compreensão cabal da religião seriam entregues o manto patriarcal e a proclamação como seu herdeiro legítimo. Shên-hsiu (falecido em 706), que era o mais erudito de todos os discípulos e profundamente versado no saber da sua religião, e que

era, por isso, considerado pelos seus irmãos na fé como detentor de um direito absoluto a essa honra, compôs uma estância que exprimia a sua visão e afixou-a na parede exterior da sala de meditação, a qual rezava:

'Este corpo é a árvore Bodhi,

A alma é como um espelho brilhante;

Trata de mantê-lo sempre limpo,

E não deixes que o pó se acumule nele.'

Todos os que leram estas linhas ficaram grandemente impressionados e acalentaram secretamente a ideia de que ao autor desta gāthā seria certamente atribuído o prémio. Mas, quando acordaram na manhã seguinte, ficaram surpreendidos ao ver outra escrita ao lado daquela, a qual corria da seguinte forma:

'A Bodhi não é como a árvore,

O espelho brilhante em lado nenhum reluz;

Como nada existe desde o início,

Onde se pode o próprio pó acumular?'

O autor destas linhas era um insignificante leigo ao serviço do mosteiro, que passava a maior parte do tempo a pisar arroz e a rachar lenha para la Irmandade. Possuía um ar tão modesto que ninguém pensava muito dele e, por isso, toda a comunidade ficou em polvorosa ao ver este desafio lançado à sua autoridade reconhecida. Mas o quinto patriarca viu neste monge despretensioso um futuro líder da humanidade e decidiu transferir-lhe o manto do seu cargo. Sentia, contudo, alguns receios relativamente ao assunto; pois a maioria dos seus discípulos não se encontrava suficientemente iluminada para ver qualquer traço de profunda intuição religiosa nas linhas do pisador de arroz, Hui-nêng: e, se lhe fosse publicamente atribuída a honra, poderiam fazer-lhe mal.

Assim, o quinto patriarca fez um sinal secreto a Hui-nêng para que fosse aos seus aposentos à meia-noite, quando o resto da Irmandade estivesse profundamente adormecido. Entregou-lhe então o manto como insígnia da sua autoridade e em reconhecimento da sua insuperável realização espiritual, e com a garantia de que o futuro da sua fé seria mais brilhante do que nunca. O patriarca aconselhou-o então a que seria prudente ocultar a sua própria luz até que chegasse o momento apropriado para a sua aparição pública e propaganda ativa, e também que o manto que fora transmitido desde Bodhidharma como sinal de fé não deveria ser mais entregue aos sucessores de Hui-nêng, porque o Zen se encontrava agora plenamente reconhecido pelo mundo exterior em geral e não existia mais necessidade de simbolizar a fé através da transferência do manto. Nessa noite, Hui-nêng abandonou o mosteiro.

Este relato é retirado da literatura deixada pelos seguidores do sexto patriarca e é, naturalmente, parcial a seu favor. Se tivéssemos outro registo deixado por Shên-hsiu e pela sua escola, o relato aqui reproduzido poderia diferir substancialmente. Na verdade, possuímos pelo menos um documento que relata a relação de Shên-hsiu com Hung-jên. Trata-se da inscrição comemorativa na sua lápide tumular escrita por Chang-shuo, um dos seus discípulos leigos. Nesta inscrição, Shên-hsiu é referido como aquele a quem o Dharma foi transmitido pelo seu mestre, Hung-jên.

A julgar por isto, a autoridade patriarcal de Hui-nêng não era incontestada na época, ou a ordem ortodoxa de sucessão não ficou definida senão algum tempo mais tarde, quando a escola de Hui-nêng se encontrava bem estabelecida em termos de autoridade sobre todas as outras escolas de Zen que pudessem existir então. Infelizmente, esta inscrição comemorativa não faculta qualquer informação adicional relativamente à relação de Hui-nêng com Hung-jên, mas mesmo a partir do relato acima podemos colher certos factos de importância que lançarão luz sobre a história do Zen.

Primeiro, que necessidade existia de fazer de Hui-nêng um rústico analfabeto em contraste com a erudição e vasta informação

atribuídas a Shên-hsiu? Ou seria Hui-nêng realmente um ignorante de tal ordem que não conseguia ler nada do que estivesse escrito? Mas o *Fa-pao-t'an-ching*, uma coletânea dos seus sermões, contém passagens citadas de Sūtras como o *Nirvāṇa*, *Vajracchedikā*, *Laṅkāvatāra*, *Saddharma-puṇḍarīka*, *Vimalakīrti*, *Amitābha* e *Bodhisattva-śīla-sūtra*. Não demonstrará isto o facto de o autor não estar totalmente alheio à literatura Mahāyāna? Provavelmente não era um estudioso erudito quando comparado com Shên-hsiu, mas nos relatos da sua vida podemos detetar um certo esforço sistemático para o apresentar como mais iletrado do que realmente era.

O que se lê, permitam-me perguntar, nesta tentativa por parte dos editores? Na minha opinião, este enfatizar do contraste entre os dois discípulos mais eminentes do quinto patriarca constituía, ao mesmo tempo, o enfatizar do verdadeiro caráter do Zen como independente da aprendizagem e da intelectualidade. Se o Zen é, como afirmam os seus seguidores, uma 'transmissão especial à margem do ensinamento das escrituras', a sua compreensão deve ser possível inclusive para o iletrado e para o que não filosofa. A grandeza de Hui-nêng como mestre Zen sai ainda mais realçada. Esta foi, com toda a probabilidade, a razão pela qual o sexto patriarca foi, de forma pouco razoável e por vezes até dramática, apresentado como iletrado.

Segundo, por que razão o manto patriarcal não foi transferido para lá de Hui-nêng? Se Hung-jên o aconselhou a guardá-lo consigo, o que implica realmente o conselho? O facto de a vida do possuidor do manto ficar ameaçada aponta para a realidade de que existia uma disputa entre os discípulos de Hung-jên. Considerariam eles o manto como o símbolo da autoridade patriarcal? Mas que vantagens, materiais ou espirituais, advinham da posse do mesmo? Passou o ensinamento de Bodhidharma a ser considerado, nesta altura, como a transmissão genuína do Buda? E, por essa razão, terá o manto deixado realmente de significar algo relativo à verdade do Zen? Se assim foi, quando Bodhidharma declarou pela primeira vez a sua missão especial como mestre de Zen, terá sido olhado como um herético e perseguido em conformidade?

A lenda de que foi envenenado pelos seus mestres rivais vindos da Índia parece corroborar isto. De qualquer modo, a questão do manto encontra-se profundamente ligada ao estatuto do ensinamento Zen entre as várias escolas de Budismo na época, e também com a sua adesão mais firme do que nunca às mentes populares.

Terceiro, o secretismo observado em todas as transações entre Hung-jên e Hui-nêng relativamente à transmissão do Dharma prende naturalmente a nossa atenção. Elevar o pisador de arroz, que nem sequer é um monge ordenado, à categoria de patriarca, embora apenas em nome, para suceder a um grande mestre que se encontra à frente de várias centenas de discípulos, parece constituir uma causa real para a inveja, o ciúme e até o ódio.

Mas se alguém se encontrava realmente iluminado ao ponto de assumir o cargo importante de liderança espiritual, não poderia um esforço conjunto de mestre e aluno resistir a toda a oposição? Talvez mesmo a iluminação não conseguisse resistir às paixões humanas, tão irracionais e elementares. Não posso, contudo, deixar de imaginar uma tentativa por parte dos biógrafos de Hui-nêng no sentido de dramatizar toda a cena. É muito provável que eu esteja enganado, e poderiam existir algumas condições históricas de que sofremos de ignorância atualmente devido à escassez de documentos.

Três dias após a fuga de Hui-nêng da Montanha da Ameixoeira Amarela, a notícia do que acontecera em segredo espalhou-se por todo o mosteiro, e um grupo de monges indignados, chefiado por um de nome Ming, perseguiu o fugitivo, Hui-nêng, que, em conformidade com as instruções do seu mestre, abandonava silenciosamente a Irmandade. Quando foi alcançado pelos perseguidores ao cruzar um desfiladeiro na montanha, longe do mosteiro, colocou o seu manto sobre uma rocha ali perto e disse ao monge Ming: ‘Este manto simboliza a nossa fé patriarcal e não deve ser levado pela força. Leva-o contigo, contudo, se assim o desejares.’

Ming tentou levantá-lo, mas este pesava tanto como uma montanha. Parou, hesitou e tremeu de pavor. Por fim, disse: ‘Vim aqui

para obter a fé e não o manto. Ó meu irmão monge, rogo-te que dissipes a minha ignorância.'

Disse o sexto patriarca: 'Se vens pela fé, cessa todos os teus arquejos. Não penses no bem, não penses no mal, mas vê o aspeto que neste momento o teu próprio rosto original apresenta, o qual já tinhas inclusive antes do teu próprio nascimento.'

Sendo assim interpelado, Ming percebeu de imediato la verdade fundamental das coisas, a qual até então procurara nas coisas exteriores. Compreendeu agora tudo, como se tivesse bebido uma taça cheia de água fria e a tivesse provado para sua inteira satisfação. Perante a imensidão do seu sentimento, ficou literalmente banhado em lágrimas e suor e, aproximando-se com a maior reverência do patriarca, saudou-o e perguntou: 'Além deste sentido oculto que se encontra consubstanciado nestas palavras significativas, existirá algo que seja secreto?'

O patriarca respondeu: 'Naquilo que te mostrei, nada há de oculto. Se refletires dentro de ti e reconheceres o teu próprio rosto, que existia antes do mundo, o segredo está em ti mesmo.'

Quaisquer que fossem as circunstâncias históricas que rodeavam Hui-nêng nesses dias remotos, é certo que nesta declaração, 'ver o próprio rosto antes mesmo de se ter nascido', encontramos a primeira proclamação da nova mensagem, a qual estava destinada a desenrolar uma longa história do Zen e a tornar Hui-nêng realmente digno do manto patriarcal. Podemos ver aqui que nova perspetiva Hui-nêng conseguiu abrir ao tradicional Zen indiano.

Nele não reconhecemos nada de Budismo no que respeita à fraseologia, o que significa que abriu o seu próprio caminho de apresentação da verdade do Zen após a sua experiência original e criativa. Antes dele, a experiência Zen possuía alguns empréstimos, quer na linguagem quer no método, para se exprimir. Dizer 'Tu és o Buda', ou 'Tu e o Buda sois um', ou 'O Buda vive em ti', surge demasiado gasto, demasiado plano, por ser demasiado abstrato e demasiado concetual. Contêm uma verdade profunda, mas não são

suficientemente concretos nem vivificantes para despertarem as nossas almas adormecidas da insensibilidade. Encontram-se demasiado preenchidos com abstrações e fraseologia erudita. A simplicidade de espírito de Hui-nêng, não corrompida pela aprendizagem e pelo filosofar, conseguia agarrar a verdade em primeira mão. Daí a sua invulgar frescura na forma como lidava com o problema. Poderemos voltar a este ponto mais tarde.

V

Hung-jên faleceu em 675 A.D., quatro anos[97] após o Dharma ter sido transmitido a Hui-nêng. Contava setenta e quatro anos de idade. Mas Hui-nêng nunca iniciou o seu trabalho de missão senão alguns anos mais tarde, pois, em conformidade com o conselho do seu mestre, viveu uma vida isolada nas montanhas. Um dia, considerou que era altura de sair para o mundo.

[96] Isto é, *Tat tvam asi*.

[97] Existe, contudo, uma variação de cinco para quinze anos, de acordo com diferentes autoridades.

Contava agora trinta e opacity nove anos de idade, e corria o primeiro ano de I-fêng (676 A.D.) durante la dinastia T'ang. Dirigiu-se ao templo de Fa-hsing na província de Kuang, onde um sacerdote erudito, Yin-tsung, discursava sobre o *Nirvāṇa Sūtra*. Viu alguns monges a argumentar sobre a flutuação da bandeira; um deles dizia: 'A bandeira é um objeto inanimado e é o vento que a faz agitar-se.'

Contra isto, foi observado por outro monge que 'Tanto o vento como a bandeira são coisas inanimadas, e o agitar é uma impossibilidade.' Um terceiro protestou: 'O agitar deve-se a uma certa combinação de causa e condição'; ao passo que um quarto propôs uma teoria, dizendo: 'Afinal de contas, não há nenhuma bandeira a agitar-se, mas é o vento que se move por si mesmo.' A discussão tornou-se bastante animada quando Hui-nêng interrompeu com a observação: 'Não é o vento nem a bandeira, mas é a vossa própria mente que se agita.' Isto pôs de imediato termo ao acesso de argumentação.

O sacerdote e estudioso, Yin-tsung, ficou grandemente impressionado com a declaração de Hui-nêng, tão conclusiva e autoritária. Ao descobrir muito em breve quem era este Hui-nêng, Yin-tsung pediu-lhe que o esclarecesse sobre o ensinamento do mestre da Montanha da Ameixoeira Amarela. O fulcro da resposta de Hui-nêng foi o seguinte:

'O meu mestre não tinha nenhuma instrução especial a dar; limitava-se a insistir na necessidade de vermos a nossa própria Natureza através dos nossos próprios esforços; nada tinha a ver com a meditação ou com a libertação. Pois tudo o que se pode nomear conduz ao dualismo, e o Budismo não é dualista. Agarrar este não-dualismo da verdade constitui o objetivo do Zen. A Natureza de Buda da qual todos estamos de posse, e cuja visão constitui o Zen, é indivisível em oposições como o bem e o mal, o eterno e o temporal, o material e o espiritual. Ver o dualismo na vida deve-se à confusão do pensamento; os sábios, os iluminados, veem a realidade das coisas sem o embaraço de ideias erróneas.'

Este foi o início da carreira de Hui-nêng como mestre Zen. A sua influência parece ter sido imediata e de grande alcance. Contava com muitos discípulos que ascendiam a milhares. Não andava, contudo, a pregar nem a fazer prosélitos. As suas atividades limitavam-se à sua própria província no sul, e o mosteiro de Pao-lin em T'sao-Ch'i constituía o seu quartel-general. Quando o Imperador Kao-tsung tomou conhecimento de que Hui-nêng sucedera a Hung-jên como um dos descendentes espirituais de Dharma na fé do Zen, enviou-lhe um dos seus oficiais da Corte com uma mensagem imperial, mas Hui-nêng recusou deslocar-se até à capital, preferindo a sua permanência nas montanhas. O mensageiro, contudo, desejou ser instruído na doutrina do Zen, para que a pudesse transmitir ao seu augusto mestre na Corte. Disse Hui-nêng, no essencial, o seguinte:

'É um erro pensar que estar sentado calmamente em contemplação é essencial para a libertação. A verdade do Zen abre-se por si mesma a partir de dentro e nada tem a ver com a prática do *dhyāna*. Pois lemos no *Vajracchedikā* que aqueles que tentam ver o

Tathāgata numa das suas atitudes especiais, como sentado ou deitado, não compreendem o seu espírito, e que o Tathāgata é designado como Tathāgata porque não vem de lado nenhum e não parte para lado nenhum, e por essa razão ele é o Tathāgata. O seu aparecimento não tem uma proveniência e o seu desaparecimento não tem um destino, e isto é o Zen.

No Zen, portanto, não há nada a ganhar, nada a compreender; o que faremos então com o estar sentado de pernas cruzadas e a praticar o *dhyāna*? Alguns poderão pensar que a compreensão é necessária para iluminar as trevas da ignorância, mas a verdade do Zen é absoluta, na qual não há dualismo, não há condicionalidade. Falar de ignorância e iluminação, ou de Bodhi e Kleśa (sabedoria e paixões), como se fossem dois objetos separados que não se podem fundir num só, não é próprio do Mahāyāna. No Mahāyāna, toda a forma possível de dualismo é condenada por não exprimir a verdade última. Tudo é uma manifestação da Natureza de Buda, a qual não se corrompe nas paixões nem se purifica na iluminação. Encontra-se acima de todas as categorias. Se queres ver qual é a natureza do teu ser, liberta a tua mente do pensamento de relatividade e verás por ti mesmo como ela é serena e, no entanto, como é cheia de vida.'

Enquanto Hui-nêng trabalhava pela causa do Zen no Sul, Shên-hsiu, representando outra escola, mostrava-se ativo no Norte. Antes de se converter ao Budismo, era um confucionista erudito e, assim, estava destinado desde o início a apresentar uma figura diferente, comparativamente ao seu irmão de discipulado, Hui-nêng. O Imperador Wu da dinastia T'ang era um dos seguidores devotos de Shên-hsiu e, naturalmente, ao seu redor reunia-se um grande número de cortesãos e oficiais do governo.

Quando o Imperador Chung-tsung subiu ao trono, 685 A.D., este passou a ser tratado com ainda maior reverência, e foi Chang-shuo, um dos ministros de Estado, quem inscreveu um esboço biográfico e um elogio na pedra comemorativa erguida sobre o seu túmulo quando faleceu. Um dos seus sermões registados reza assim:

‘O ensinamento de todos os Budas

Na própria Mente originalmente existe:

Procurar a Mente fora de si mesmo,

É como fugir do pai.’

Faleceu em 606 A.D. [Nota: 706 A.D.], sete anos antes de Hui-nêng. A sua escola, conhecida como a do Norte em contraste com a escola do Sul de Hui-nêng, prosperou no Norte muito melhor do que esta última no Sul. Mas quando Ma-tsu (falecido em 788) e Shih-t’ou (700–790) iniciaram a sua propaganda ativa no Sul e estabeleceram finalmente os alicerces do ensinamento Zen, a escola de Shên-hsiu não conseguiu encontrar sucessores capazes e acabou por desaparecer por completo, de modo que todos os registos que possuímos dos seus movimentos provêm da escola rival. Sucedeu assim que Hui-nêng, e não Shên-hsiu, foi reconhecido como o sexto patriarca do Budismo Zen na China.

A diferença entre a escola do Sul e a do Norte de Zen é inerente à mente humana; se chamarmos a uma intelectual ou intuicional, a outra seria considerada pragmática. A razão pela qual a escola do Sul é conhecida como ‘abrupta’ ou ‘instantânea’ (*yugapad*) contra a escola ‘gradual’ (*kramavṛittya*) do Norte reside no facto de ela defender que a chegada da iluminação é instantânea, não permitindo qualquer gradação, uma vez que não existem estágios de progresso nela; ao passo que a escola do Norte enfatiza o processo de chegada à iluminação, o qual é naturalmente gradual, exigindo muito tempo e concentração. Hui-nêng era um grande defensor do idealismo absoluto, enquanto Shên-hsiu era um realista e recusava ignorar um mundo de pormenores onde o Tempo governa todas as nossas ações. Um idealista não ignora necessariamente o aspeto objetivo da realidade, mas os seus olhos encontram-se sempre fixos num único ponto que se sustenta por si mesmo, e as suas observações são feitas a partir deste ponto absoluto. A doutrina do caráter abrupto constitui, assim, o resultado de olhar para a multiplicidade das coisas na unidade absoluta. Todos os verdadeiros místicos são seguidores da escola

‘abrupta’. O voo do só para o só não é, nem pode ser, um processo gradual.

O ensinamento de Shên-hsiu deve ser escutado como o conselho prático para aqueles que se encontram realmente empenhados no estudo do Zen, mas falha em descrever o caráter da experiência conhecida como ‘a visão da própria Natureza’, a qual constituía a mensagem especial de Hui-nêng como distinta das outras escolas budistas. O facto de a escola de Shên-hsiu não conseguir sobreviver como um ramo do Zen foi bastante natural, pois o Zen não poderia ser outra coisa senão um ato instantâneo de intuição.

Como abre de um momento para o outro um mundo até então inimaginável, trata-se de um salto abrupto e descontínuo de um plano de pensamento para outro. Hsiu falhou o objetivo último do Zen quando enfatizou o processo para atingir o fim. Como conselheiro prático, era excelente e cheio de mérito.

As ideias de instantaneidade e de graduação na realização da verdade do Zen provêm originalmente do *Laṅkāvatāra* (edição de Nanjō, p. 55), onde esta distinção é feita no que respeita à purificação da mente do seu fluxo de ideias e imagens. De acordo com o Sūtra, esta purificação é, num sentido, gradual, mas, noutro, abrupta ou instantânea. Quando é considerada como o amadurecer de um fruto, a modelagem de um vaso, o crescimento de uma planta ou o domínio de uma arte, que ocorre gradualmente e ao longo do tempo, trata-se de um ato de processo gradual; mas quando é comparável a um espelho que reflete objetos, ou à Ālaya que reproduz todas as imagens mentais, a purificação da mente ocorre instantaneamente.

Assim, o Sūtra reconhece os dois tipos de mentes: com algumas, a purificação para um estado de iluminação pode obter-se gradualmente após uma longa prática de meditação, talvez ao longo de muitas vidas sucessivas; mas para outras pode surgir de repente, mesmo sem esforços previamente conscientes. A divisão das duas escolas no que concerne à realização abrupta da iluminação baseia-se

não apenas nas declarações do Sūtra, mas, em última análise, em factos da psicologia.

O ponto em discussão, contudo, não era uma questão de tempo; o facto de a iluminação ocorrer ou não como um ato de um momento deixou de os preocupar; pois a diferença desenvolveu-se agora na sua atitude filosófica geral e perspetiva em relação ao próprio facto da iluminação. A questão do tempo físico transformou-se, assim, na da psicologia no seu aspeto mais profundo.

Quando o processo é enfatizado, o fim é esquecido, e o próprio processo passa a ser identificado com o fim. Quando um discípulo de Shên-hsiu foi ter com Hui-nêng para ser instruído no Zen, este perguntou qual era o ensinamento de Shên-hsiu, e o discípulo informou-o desta maneira: 'O meu mestre ensina-nos habitualmente a travar o funcionamento das nossas mentes e a sentarmo-nos calmamente em meditação durante muito tempo seguido, sem nos deitarmos.' A isto Hui-nêng respondeu: 'Travar o funcionamento da mente e sentar-se calmamente em meditação é uma doença e não o Zen, e não há qualquer proveito a retirar de um longo assento.'

Isto mostra exatamente onde Hui-nêng se situa em relação ao seu rival Shên-hsiu, que se encontra tão absorvido com os detalhes práticos do processo do Zen. Aquelas duas gāthās inscritas na parede do mosteiro na Montanha da Ameixoeira Amarela, quando se encontravam ainda sob a tutela de Hung-jên, são suficientemente eloquentes para realçar os traços característicos das duas escolas.[98]

[98] Estes relatos, quer sejam verdadeiramente históricos ou não, a respeito da controvérsia entre os dois líderes do Zen no início da dinastia T'ang, provam quão acesa era a rivalidade entre o Norte e o Sul. Os próprios Sermões do Sexto Patriarca (*Fa-pao-t'an-ching*) surgem como se tivessem sido escritos com o único objetivo de refutar os opositores da escola "abrupta".

Quando Hui-nêng perguntou ainda ao monge do norte quanto ao ensinamento do seu mestre no que respeita à moralidade (*śīla*), à meditação (*dhyāna*) e à sabedoria (*prajñā*), o monge disse: 'De acordo

com o meu mestre Hsiu, a moralidade consiste em não fazer nada que seja mau; a sabedoria em praticar reverentemente tudo o que é bom; e a meditação em purificar o coração.' Respondeu Hui-nêng: 'A minha visão é totalmente diferente. Todo o meu ensinamento emana da conceção da Natureza Própria, e aqueles que afirmam a existência de qualquer coisa fora dela traem a sua ignorância da sua natureza. A Moralidade, a Meditação e a Sabedoria — tudo isto são formas da Natureza Própria. Quando não há nada de errado nela, temos a moralidade; quando se encontra livre de ignorância, é sabedoria; e quando não é perturbada, é meditação.

Tem uma compreensão cabal de uma vez por todas quanto ao ser da Natureza Própria, e ficas a saber que nada de dualista se obtém nela; pois aqui não tens nada para ser particularmente distinguido como iluminação, ou ignorância, ou libertação, ou conhecimento e, no entanto, a partir deste nada emana um mundo de pormenores como objetos de pensamento. Para aquele que já teve uma visão da sua própria Natureza, nenhuma postura especial como forma de meditação deve ser recomendada; tudo e qualquer coisa é bom para ele, sentado, ou deitado, ou de pé.

Desfruta de uma perfeita liberdade de espírito, move-se conforme sente e, no entanto, nada faz de errado, está sempre a agir em harmonia com a sua Natureza Própria, o seu trabalho é um folguedo. Isto é aquilo a que chamo "a visão da própria Natureza"; e esta visão é instantânea tanto quanto o funcionamento o é, pois não existe um processo de gradação de um estágio para outro.'

VI

Alguns dos sermões do sexto patriarca encontram-se preservados no livro conhecido como o *Sūtra do Altar sobre o Tesouro da Lei* (*Fa-pao-t'an-ching*). O título 'Sūtra' tem sido geralmente atribuído a escritos atribuídos ao Buda ou àqueles de alguma forma ligados pessoalmente a ele, e o facto de uma coletânea dos sermões de Hui-nêng ter sido assim honrada mostra a posição significativa que ele ocupa na história do Budismo chinês. O 'Sūtra do Altar' possui uma

referência ao famoso altar de ordenação erguido por Gunabhadra, o primeiro tradutor do *Laṅkāvatāra*, da dinastia Liu-sung, 420–479 A.D. Na altura da edificação durante la dinastia Liang, bem como mais tarde, foi profetizado por Chih-yüeh (de acordo com outra autoridade, por Paramārtha) que alguns anos mais tarde um Bodhisattva em carne e osso seria ordenado neste altar e proferiria sermões sobre o 'selo espiritual' do Buda. Assim, o 'Sūtra do Altar' significa o ensinamento ortodoxo do Zen ministrado a partir deste altar.

Os sermões aqui preservados constituem meros fragmentos daqueles proferidos durante os trinta e sete anos de vida missionária ativa de Hui-nêng. Mesmo destes fragmentos, o quanto deve ser considerado genuíno e autoritário constitui uma questão para a qual não podemos atualmente dar uma resposta definitiva, pois o livro parece ter sofrido as vicissitudes do destino, mostrando em parte o facto de que a mensagem Zen do sexto patriarca era extraordinária em muitos aspetos, ao ponto de suscitar antagonismo e incompreensão entre os budistas.

Quando este antagonismo atingiu mais tarde o seu apogeu, relata-se que o livro foi queimado por ser contra o ensinamento genuíno do Budismo. Excetuando algumas frases e passagens, que podem ser de imediato rejeitadas como espúrias, podemos considerar o *Sūtra do Altar*, no seu conjunto, como uma expressão do espírito e do ensinamento do sexto patriarca do Zen.

As ideias principais de Hui-nêng, que fazem dele o verdadeiro fundador chinês do Budismo Zen, podem resumir-se da seguinte forma:

1. Podemos dizer que o Zen alcançou a sua própria consciência através de Hui-nêng. Embora Bodhidharma o tenha trazido da Índia e o tenha transplantado com sucesso na China, este não se apercebeu totalmente da sua mensagem especial na altura. Mais de dois séculos foram necessários antes de ele se tornar consciente de si próprio e saber exprimir-se da maneira nativa da mente chinesa; o modo indiano no qual o seu

> ensinamento original tinha sido expresso, como foi o caso de Bodhidharma e dos seus discípulos imediatos, teve de ceder o passo para se tornar verdadeiramente chinês. Assim que esta transformação ou transplantação foi realizada pelas mãos de Hui-nêng, os seus discípulos trataram de imediato de desenvolver todas as suas implicações. O resultado foi o que temos como a escola Zen do Budismo. Como compreendia, então, Hui-nêng o Zen?

De acordo com ele, o Zen era 'a visão da própria Natureza'. Esta constitui a expressão mais significativa jamais cunhada no desenvolvimento do Budismo Zen. Em redor desta frase o Zen encontra-se agora cristalizado, e sabemos para onde dirigir os nossos esforços e como representá-lo na nossa consciência. Depois disto, o progresso do Budismo Zen foi rápido. É verdade que esta expressão ocorre na vida de Bodhidharma no *Records of the Transmission of the Lamp*, mas encontra-se na parte da sua vida na qual não podemos depositar muita confiança. Mesmo quando a expressão foi de facto utilizada por Dharma, não era necessariamente considerada por ele como a essência do Zen a distinguir-se de outras escolas de Budismo.

Hui-nêng, contudo, estava plenamente consciente do seu significado e gravou a ideia de forma inequívoca nas mentes do seu público. Quando fez a sua primeira declaração de Zen em benefício de Yin-tsung, a afirmação foi absolutamente inequívoca: 'Falamos da visão da nossa própria Natureza, e não de praticar o *dhyāna* ou obter a libertação.' Aqui temos o fulcro do Zen, e todos os seus sermões posteriores constituem ampliações desta ideia.

Por 'Natureza' ele compreendia a Natureza de Buda, ou, mais particularmente sob o ponto de vista intelectual, a *Prajñā*. Ele refere que esta *Prajñā* é possuída por cada um de nós, mas, devido à confusão do pensamento, falhamos em compreendê-la em nós mesmos. Portanto, devemos ser instruídos e devidamente guiados por um perito no Budismo Zen, momento em que abriremos um olho espiritual e por nós mesmos veremos a Natureza. Esta Natureza não

conhece multiplicidade, é a unidade absoluta, sendo a mesma no ignorante e no sábio.

A diferença provém da confusão e da ignorância. As pessoas falam tanto, pensam tanto na *Prajñā*, mas falham por completo em compreendê-la nas suas próprias mentes. É como falar de comida o dia inteiro; por muito que falemos, permanecemos para sempre com fome. Podes explicar a filosofia da *Śūnyatā* durante dez mil anos, mas enquanto não vires a tua Natureza, não serve absolutamente de nada. Existem ainda algumas pessoas que consideram que o Zen consiste em sentar-se calmamente com uma mente vazia, desprovida de pensamentos e sentimentos. Tais pessoas não sabem o que é a *Prajñā*, o que é a Mente. Ela preenche o universo e nunca descansa do trabalho. É livre, criativa e, ao mesmo tempo, conhece-se a si mesma. Conhece tudo em um e um em tudo. Este funcionamento misterioso da *Prajñā* emana da tua própria Natureza. Não dependas de letras, mas deixa que a tua própria *Prajñā* ilumine o teu íntimo.

2. O resultado inevitável disso foi o ensinamento ‘abrupto’ da escola do Sul. A visão constitui um ato instantâneo na medida em que o olho mental capta toda a verdade num único relance — a verdade que transcende o dualismo sob todas as formas; é abrupta na medida em que não conhece gradações, nem um desenrolar contínuo. Lê a seguinte passagem do *Sūtra do Altar*, na qual são facultados os elementos essenciais da doutrina abrupta:

‘Quando a doutrina abrupta é compreendida, não há necessidade de se disciplinar em coisas externas. Apenas se deixe que um homem tenha sempre uma visão correta dentro da sua própria mente, e nenhuns desejos, nenhuns objetos externos o corromperão. Isto constitui a visão da sua Natureza. Ó meus amigos, não tenhais morada fixa por dentro ou por fora[99], e a vossa conduta será perfeitamente livre e sem grilhões. Afastai o vosso apego e o vosso caminhar não conhecerá obstruções de espécie alguma… Os ignorantes tornar-se-ão sábios se obtiverem abruptamente uma compreensão e abrirem os seus corações à verdade. Ó meus amigos, até os Budas seriam como nós,

simples mortais, quando não têm iluminação, e até nós, mortais, seremos Budas quando estamos iluminados. Portanto, sabemos que todas as coisas se encontram nas nossas próprias mentes. Por que razão não vemos, então, instantaneamente as nossas próprias mentes e nelas encontramos a verdade da Talidade? No Sūtra sobre a Conduta Moral do Bodhisattva lemos que somos todos puros na nossa Natureza Própria e que, quando conhecemos as nossas próprias mentes, vemos esta Natureza e todos alcançamos o Estado de Buda.

Diz o *Vimalakīrti Sūtra*: "Uma abertura instantânea conduz-nos à Mente Original." Ó meus bons amigos, enquanto estive sob a orientação do meu mestre Jên, compreendi a verdade no momento em que o ouvi falar e tive um vislumbre instantâneo [isto é, abrupto] da verdadeira essência da Talidade. Esta é a razão pela qual me esforço agora, por meio desta doutrina, por conduzir os investigadores da verdade a uma realização instantânea [isto é, abrupta] da Bodhi. Quando por vós mesmos olhais para as vossas mentes, percebeis de imediato o que é a Natureza Original…

[99] Este é um refrão constante no ensinamento dos Sūtras *Prajñāpāramitā* — o de despertar o pensamento ali onde não haja morada alguma (*no kvacit pratishṭitaṁ cittaṁ utpādayitavyam*). Quando Jōshū visitou Ungo, este último perguntou: "Ó tu, velho andarilho! Como é que não procuras um lugar de repouso para ti?" "Onde está o meu lugar de repouso?" "Existe a ruína de um velho templo no sopé desta montanha." "Esse é um lugar adequado para o teu velho ser", respondeu Jōshū. Mais tarde, ele chegou a Shūyūsan, que lhe fez a mesma pergunta, dizendo: "Ó tu, velho andarilho! Por que não te estabeleces?" "Onde está o lugar para eu me estabelecer?" "Ora essa, este velho andarilho nem sequer sabe onde se estabelecer." Disse Jōshū: "Estive ocupado estes trinta anos a treinar cavalos e hoje fui espezinhado por um burro!"

'Aqueles que conhecem por si mesmos não procuram nada de externo. Se aderem à visão de que a libertação vem através de auxílio externo, através do cargo de um bom e sábio amigo, encontram-se inteiramente em falta. Porquê? Existe um conhecedor na vossa própria mente, e é isto que vos faz compreender a verdade por vós mesmos.

Quando a confusão reina em vós e se alimentam visões falsas, nenhum volume de ensinamento por parte de outrem, de bons e sábios amigos vossos, será de utilidade para a vossa salvação. Quando, por outro lado, a vossa *Prajñā* genuína resplandece, todos os vossos pensamentos confusos desaparecerão num instante. Conhecendo assim o que é a vossa Natureza Própria, alcançais o Estado de Buda por esta única compreensão, um único conhecimento.'

3. Quando a visão da Natureza Própria é enfatizada e a compreensão intuitiva é defendida contra a aprendizagem e o filosofar, sabemos que, como uma das suas conclusões lógicas, a velha visão da meditação começa a ser olhada de cima para baixo como mera disciplina na tranquilização mental. E este foi exatamente o caso com o sexto patriarca. Desde o início do Budismo que existem duas correntes de pensamento relativas ao significado da meditação: uma consistia, à semelhança de Ārada e Udraka, que foram os dois mestres do Buda, em tomá-la pela suspensão de todas as atividades psíquicas ou por limpar a consciência de todos os seus modos; e a outra consistia em considerar a meditação simplesmente como o meio mais eficaz para entrar em contacto com a realidade última. Esta diferença fundamental de visões no que respeita à meditação constituiu uma causa da impopularidade inicial de Bodhidharma entre os budistas chineses, estudiosos e mestres de *dhyāna* da época. Foi também um fator de divergência entre a escola Niu-t'ou de Zen e o ensinamento ortodoxo do quarto patriarca, bem como entre as escolas do Norte e do Sul de Budismo Zen após o quinto patriarca. Hui-nêng, o sexto patriarca, surgiu como um forte defensor do intuicionalismo e recusou interpretar o significado de *dhyāna* de forma estática, por assim dizer. Pois a Mente, de acordo com ele, no estágio mais elevado da meditação não era um mero ser, uma mera abstração desprovida de conteúdo e trabalho.

Ele pretendia agarrar algo que estivesse na base de todas as suas atividades mentais e físicas, e esse algo não poderia ser um mero

ponto geométrico, teria de ser a fonte de energia e conhecimento. Hui-nêng não esqueceu que a vontade era, afinal de contas, a realidade última e que a iluminação devia ser compreendida como mais do que intelectualização, mais do que contemplar silenciosamente a verdade. A Mente ou Natureza Própria devia ser apreendida no meio do seu trabalho ou funcionamento. O objeto do *dhyāna* não era, assim, travar o funcionamento da Natureza Própria, mas fazer-nos mergulhar diretamente no seu fluxo e apanhá-la no próprio ato. O seu intuicionalismo era dinâmico. Nos diálogos seguintes, tanto Hui-nêng como os seus discípulos continuam a utilizar a terminologia mais antiga, mas o sentido desta conversação é ilustrativo do ponto que quero especificar.

Hsüan-chiao estudou primeiro a filosofia T'ien-tai e, mais tarde, enquanto lia o *Vimalakīrti*, descobriu a sua Natureza Própria. Sendo aconselhado a ver o sexto patriarca a fim de ter a sua experiência certificada ou atestada, deslocou-se a Tsao-Ch'i. Caminhou em redor do mestre três vezes e, cravando verticalmente o seu bastão, quedou-se de pé diante dele. Disse o mestre: 'Supõe-se que os monges observem trezentas regras de conduta e oitenta mil regras menores; de onde vens tu, tão cheio de orgulho?'

'O nascimento e a morte constituem uma matéria de grave preocupação, e o tempo não espera por ninguém!' disse o filósofo T'ien-tai.

'Por que não agarras aquilo que é isento de nascimento e vês aquilo que está fora do tempo?' inquiriu o mestre.

'Isento de nascimento é aquilo que agarra, e fora do tempo é aquilo que se vê.'

'Assim é, assim é,' concordou o mestre.

Quando isto terminou, Hsüan-chiao dirigiu-se novamente a Custódio do Altar [Nota: Hui-nêng] com o traje completo de monge

budista e, inclinando-se reverentemente perante o mestre, desejou despedir-se dele.

Disse o mestre: ‘Por que partires tão cedo?’

‘Não existe desde o início tal coisa como o movimento, e então por que falas de ser cedo?’

‘Quem sabe que não existe movimento?’ retorquiu o mestre.

‘Aí,’ exclamou Hsüan-chiao, ‘tu próprio fazes um julgamento!’

‘Tu compreendes verdadeiramente o intento daquilo que é isento de nascimento.’

‘Como poderia o isento de nascimento ter algum intento?’ perguntou Hsüan-chiao.

‘Se não houvesse intento, quem poderia alguma vez julgar?’

‘Os julgamentos são feitos sem intento de espécie alguma.’ Esta foi a conclusão de Chiao.

O mestre expressou então o seu profundo apreço pela visão de Hsüan-chiao sobre o assunto, dizendo: ‘Bem disseste!’

Chih-huang era um perito em meditação, a qual estudou sob a orientação do quinto patriarca. Após vinte anos de disciplina, julgou compreender bem o propósito da meditação ou *samādhi*. Hsüan-t’sê, ao tomar conhecimento da sua conquista, visitou-o e disse: ‘O que estás aí a fazer?’ ‘Estou a entrar num *samādhi*.’ ‘Falas em entrar, mas como entras em *samādhi* — com uma mente cheia de pensamento ou com uma mente sem pensamento? Se dizes com uma mente sem pensamento, todos os seres não sencientes, tais como as plantas ou os tijolos, poderiam alcançar o *samādhi*. Se dizes com uma mente cheia de pensamento, todos os seres sencientes poderiam alcançá-lo.’ ‘Quando entro em *samādhi*,’ disse Chih-huang, ‘não tenho

consciência de estar cheio de pensamento ou de estar sem pensamento.'

'Se não tens consciência de nenhum dos dois, encontras-te em *samādhi* o tempo todo; por que falas então de entrar ou sair dele? Se, contudo, existe realmente um entrar ou um sair, não se trata do Grande *Samādhi*.' Chih-huang não soube o que responder. Passado um momento, perguntou quem era o mestre de Hsüan-t'sê e qual era o seu entendimento sobre o *samādhi*. Disse Hsüan-t'sê: 'Hui-nêng é o meu mestre e, segundo ele, [a verdade última] permanece misticamente serena e perfeitamente quieta; a substância e a função não se devem separar, são de uma só Talidade.

Os cinco skandhas são vazios na sua natureza e os seis objetos dos sentidos não possuem realidade. [A verdade não conhece] nem entrada nem saída, nem o estar tranquilo nem o estar perturbado. O *dhyāna*, em essência, não possui morada fixa. Sem te apegares a uma morada, sê sereno no *dhyāna*. O *dhyāna*, em essência, é isento de nascimento; sem te apegares ao pensamento do nascimento [e da morte], pensa no *dhyāna*. Mantém a tua mente como o espaço e, no entanto, não tenhas pensamento sobre o espaço.'

Ao tomar assim conhecimento da visão do sexto patriarca sobre o *samādhi* ou *dhyāna*, Chih-huang foi ter com o próprio mestre e pediu para ser mais esclarecido. Disse o patriarca: 'O que Hsüan-t'sê te disse é verdade. Mantém a tua mente como o espaço e, no entanto, não alimentes nela nenhum pensamento de vazio. Então a verdade terá a sua plena atividade desimpedida. Cada movimento teu provirá de um coração inocente, e o ignorante e o sábio receberão um tratamento igual nas tuas mãos. O sujeito e o objeto perderão a sua distinção, e a essência e a aparência serão de uma só talidade. [Quando um mundo de unidade absoluta é assim compreendido], alcançaste o *samādhi* eterno.'

Para tornar a posição do sexto patriarca sobre o assunto da meditação ainda mais clara e definida, permitam-me citar outro

incidente do seu *Sūtra do Altar*. Um monge fez outrora referência a uma gāthā composta por Wo-luan, a qual rezava da seguinte forma:

‘Eu, Wo-luan, conheço um artifício
Com o qual apagar todos os meus pensamentos:
O mundo objetivo não mais agita a mente,
E diariamente amadurece a minha Iluminação!’

Ao ouvir isto, o sexto patriarca observou: ‘Isso não constitui iluminação, antes conduz a um estado de cativeiro. Escutai a minha gāthā:

‘Eu, Hui-nêng, não conheço artifício,
Os meus pensamentos não são suprimidos:
O mundo objetivo sempre agita a mente,
E de que serve amadurecer a Iluminação?’

Estes exemplos serão suficientes para mostrar que Hui-nêng, o sexto patriarca, não era, por um lado, nenhum quietista nem niilista defensor da doutrina do vazio absoluto, ao passo que, por outro lado, tão-pouco era um idealista, no sentido de negar um mundo objetivo. O seu *dhyāna* era cheio de ação, mas acima de um mundo de pormenores, desde que não se deixasse arrastar por ele e nele.

4. O método de Hui-nêng para demonstrar a verdade do Zen era puramente chinês e não indiano. Não recorria a terminologia abstrata nem ao misticismo romântico. O método era direto, plano, concreto e altamente prático. Quando o monge Ming foi ter com ele e lhe pediu instrução, ele disse: ‘Mostra-me o teu rosto original antes de dares à luz.’ [Nota: de teres nascido]. Não se apresenta esta declaração inteiramente direta ao assunto? Sem discursos filosóficos, sem raciocínios elaborados, sem imagens místicas, mas sim um ditame direto e inequívoco. Nisto, o sexto patriarca abriu o primeiro sulco e os seus discípulos seguiram rápida e eficazmente os seus passos. Notai como Lin-chi fez um uso brilhante deste método no seu sermão sobre um ‘homem verdadeiro sem título’.

Para apresentar outro exemplo. Quando Hui-nêng viu Huai-jang, de Nan-yüeh, disse: 'De onde vens?' ao que se seguiu: 'Que coisa é essa que assim vem?' Foram necessários oito longos anos para que Huai-jang respondesse à pergunta de forma satisfatória. Mais tarde, esta forma de interrogar tornou-se quase uma forma estabelecida de saudação entre os mestres Zen. Nan-yüan perguntou a um monge recém-chegado: 'De onde vens?' 'Venho de Han-shang.' Disse o mestre: 'Estás em falta tanto quanto eu.' Hsiang-yên perguntou a San-shêng: 'De onde vens?' 'De Lin-chi.' 'Trazes a sua espada?' San-shêng pegou no seu pano de assento (*tso-chu*), golpeou Hsiang-yên na boca e retirou-se. O Venerável Ch'en perguntou a um monge: 'De onde vens?' 'De Yang-shan.' 'És um mentiroso!' foi o veredicto do mestre. Outra vez, perguntou a outro monge: 'De onde vens?' 'Do Oeste do Rio, senhor.' 'Quantas sandálias gastaste?' Este monge teve evidentemente um tratamento mais suave.

Esta diferença de método entre o indiano e o chinês levantava frequentemente a questão quanto à diferença, a existir, entre o '*Dhyāna* do Tathāgata' e o '*Dhyāna* Patriarcal'. Por exemplo, quando Hsiang-yên mostrou a sua canção de pobreza a Yang-shan, este último disse: 'Compreendes o *Dhyāna* do Tathāgata, mas ainda não o *Dhyāna* Patriarcal.' Quando questionado sobre a diferença, Mu-chou respondeu: 'As montanhas verdes são montanhas verdes, e as nuvens brancas são nuvens brancas.'

VII

Hui-nêng faleceu com a idade de setenta e seis anos em 713 A.D., numa altura em que a dinastia T'ang desfrutava dos seus dias de tranquilidade e a cultura chinesa atingia o ponto mais alto da sua história. Pouco mais de cem anos após a partida do sexto patriarca, Liu Tsung-yüan, um dos mais brilhantes literatos na história da literatura chinesa, escreveu uma inscrição comemorativa na sua lápide tumular, quando este foi honrado pelo Imperador Hsien-tsung com o título póstumo de Grande Espelho (*Tai-chien*), e nela lemos:

‘Numa sexta transmissão após Dharma, surgiu Tai-chien. Esteve primeiro contratado em trabalhos servis e tarefas humildes. Apenas algumas palavras do mestre foram suficientes e ele compreendeu de imediato o significado mais profundo nelas transmitido. O mestre ficou grandemente impressionado e, por fim, conferiu-lhe uma insígnia de fé. Depois disso, ocultou-se no distrito do Sul; ninguém voltou a ouvir falar dele durante dezasseis anos, altura em que considerou que o momento estava maduro para sair do isolamento. Estabeleceu-se em Tsao-ch’i [100] e começou a ensinar. Diz-se que o número de discípulos atingiu outrora vários milhares.

[100] Este é o nome do lugar onde Hui-nêng tinha o seu quartel-general de Zen.

‘De acordo com a sua doutrina, a não-ação é a realidade, o vazio é a verdade, e o significado último das coisas é vasto e imóvel. Ensinava que a natureza humana, tanto no seu início como no seu fim, é inteiramente boa e não exige qualquer eliminação artificial, pois possui a sua raiz naquilo que é sereno. O Imperador Chung-tsung ouviu falar dele e enviou o seu cortesão duas vezes a pedir-lhe que comparecesse na Corte, mas não conseguiu fazê-lo sair. Assim, o Imperador obteve em vez disso as suas palavras, as quais tomou como orientação espiritual. O ensinamento [do sexto patriarca] em detalhe encontra-se geralmente acessível hoje; todos os que falam de todo sobre o Zen encontram a sua fonte de informação em Tsao-Ch’i.’

Depois de Hui-nêng, o Zen dividiu-se em várias escolas, duas das quais sobreviveram inclusive até aos dias de hoje, tanto na China como no Japão. A representada por Hsing-szŭ, de Ch’ing-yüan (falecido em 740), continua agora como a escola Sōtō (Tsao-tung) de Zen, e a outra, que descende da linha de Huai-jang, de Nan-yüeh (677–744), encontra-se agora representada pela escola Rinzai (Lin-chi). Embora muito modificado em vários aspetos, o princípio e o espírito do Budismo Zen permanecem vivos como nos dias do sexto patriarca e, como um dos grandes legados espirituais do Oriente,

continua a exercer a sua influência única, especialmente entre as pessoas cultas no Japão.

Ensaio V

SOBRE O SATORI — A REVELAÇÃO DE UMA NOVA VERDADE NO BUDISMO ZEN

I. SEM SATORI NÃO HÁ ZEN

A essência do Budismo Zen consiste na aquisição de um novo ponto de vista para olhar para a vida e para as coisas em geral. Com isto quero dizer que, se pretendemos penetrar na vida mais íntima do Zen, devemos renunciar a todos os nossos hábitos comuns de pensamento que controlam a nossa vida quotidiana, devemos tentar ver se existe alguma outra forma de julgar as coisas ou, de preferência, se a nossa maneira habitual é sempre suficiente para nos conferir a satisfação última das nossas necessidades espirituais.

Se nos sentimos de algum modo insatisfeitos com esta vida, se existe algo no nosso modo comum de viver que nos priva da liberdade no seu sentido mais sagrado, devemos esforçar-nos por encontrar um caminho algures que nos confira um sentido de finalidade e contentamento. O Zen propõe-se fazer isto por nós e garante-nos a aquisição de um novo ponto de vista no qual a vida assume um aspeto mais fresco, mais profundo e mais satisfatório. Esta aquisição, contudo, constitui na verdade e por natureza o maior cataclismo mental pelo qual alguém pode passar na vida. Não se trata de uma tarefa fácil, é uma espécie de batismo de fogo, e é preciso passar pela tempestade, pelo sismo, pelo desabamento das montanhas e pelo despedaçar das rochas.

Esta aquisição de um novo ponto de vista nas nossas relações com a vida e com o mundo é popularmente denominada pelos estudantes de Zen japoneses como ‘satori’ (*wu* em chinês). Trata-se na realidade de outro nome para a Iluminação (*annuttara-samyak-saṁbodhi*), que é a palavra utilizada pelo Buda e pelos seus seguidores

indianos desde a sua realização sob a árvore Bodhi, junto ao Rio Nairañjanā. Existem várias outras expressões em chinês que designam esta experiência espiritual, cada uma das quais possui uma conotação especial, mostrando provisoriamente de que forma este fenómeno é interpretado.

De qualquer modo, não há Zen sem satori, o qual constitui de facto o Alfa e o Ómega do Budismo Zen. O Zen desprovido de satori é como um sol sem a sua luz e o seu calor. O Zen pode perder toda a sua literatura, todos os seus mosteiros e todos os seus adereços; mas, enquanto houver satori nele, sobreviverá para a eternidade. Quero enfatizar este facto fundamental relativo à própria vida do Zen; pois existem alguns, mesmo entre os próprios estudantes de Zen, que estão cegos para este facto central e são propensos a pensar que, quando o Zen foi explicado de forma lógica ou psicológica, ou como uma das filosofias budistas que se podem resumir através da utilização de expressões budistas altamente técnicas e concetuais, o Zen encontra-se esgotado, e nada resta nele que o faça ser o que é. Mas a minha posição é a de que a vida do Zen começa com a abertura do satori (*kai wu* em chinês).

O satori pode definir-se como uma visão intuitiva da natureza das coisas, em contraposição à compreensão analítica ou lógica da mesma. Praticamente, significa o desvelar de um novo mundo até então não percetível na confusão de uma mente formada no dualismo. Ou podemos dizer que com o satori todo o que nos rodeia é visto a partir de um ângulo de perceção totalmente inesperado. Seja o que for, o mundo para aqueles que ganharam um satori já não é o velho mundo de outrora; mesmo com todos os seus rios que correm e fogos que ardem, nunca mais volta a ser o mesmo.

Declarado de forma lógica, todos os seus opostos e contradições fundem-se e harmonizam-se num todo orgânico coerente. Isto constitui um mistério e um milagre, mas, de acordo com os mestres Zen, algo de semelhante é realizado todos os dias. O satori só se pode, assim, obter através da nossa própria experiência pessoal direta.

A sua semelhança ou analogia, de uma forma mais ou menos fraca e fragmentária, ganha-se quando se resolve um problema matemático difícil, ou quando se faz uma grande descoberta, ou quando se compreende um meio súbito de fuga no meio das complicações mais desesperadas; em suma, quando alguém exclama 'Eureka! Eureka!'. Mas isto refere-se apenas ao aspeto intelectual do satori, o qual é, portanto, necessariamente parcial e incompleto, e não toca nos próprios alicerces da vida considerada como um todo indivisível. O satori, como experiência Zen, deve ocupar-se da totalidade da vida. Pois aquilo que o Zen se propõe realizar é a revolução, e também a reavaliação, de si mesmo como uma unidade espiritual. A resolução de um problema matemático termina com a solução, não afeta a vida inteira de uma pessoa.

O mesmo acontece com todas as outras questões particulares, práticas ou científicas, que não penetram na tonalidade vital básica do indivíduo em causa. Mas a abertura do satori constitui a reformulação da própria vida. Quando é genuíno — pois existem muitos simulacros dele —, os seus efeitos na vida moral e espiritual de cada um são revolucionários, e apresentam-se de tal modo engrandecedores, purificadores, bem como exigentes.

Quando se perguntou a um mestre o que constituía o Estado de Buda, ele respondeu: 'O fundo de um balde rompeu-se.' A partir disto podemos ver que revolução completa é produzida por esta experiência espiritual. O nascimento de um novo homem é realmente cataclísmico.

Na psicologia da religião, este engrandecimento espiritual de toda a vida de uma pessoa designa-se 'conversão'. Mas, como o termo é geralmente utilizado pelos convertidos cristãos, não se pode aplicar no seu sentido estrito à experiência budista, especialmente à dos seguidores do Zen; o termo possui uma matiz demasiado afetiva ou emocional para ocupar o lugar do satori, o qual é, acima de tudo, noético. A tendência geral do Budismo é, como sabemos, mais intelectual do que emocional, e a sua doutrina da Iluminação

distingue-o nitidamente da visão cristã da salvação; o Zen, como uma das escolas Mahāyāna, partilha naturalmente de uma grande dose daquilo a que podemos chamar intelectualismo transcendental, o qual não desagua no dualismo lógico. Quando expresso de forma poética ou figurada, o satori é 'o desabrochar da flor da mente', ou 'a remoção do ferrolho', ou 'o iluminar das engrenagens da mente'.

Tudo isto tende a significar a desobstrução de uma passagem que se encontrava de algum modo bloqueada, impedindo o funcionamento livre e sem entraves de uma máquina ou a manifestação plena das engrenagens interiores. Com a remoção do obstáculo, uma nova perspetiva se abre perante nós, ilimitada em extensão e alcançando o fim dos tempos. Como a vida se sente assim perante uma total liberdade na sua atividade, o que não acontecia antes do despertar, ela desfruta agora de si mesma na extensão máxima das suas possibilidades, cuja obtenção constitui o objeto da disciplina Zen.

Isto é frequentemente tomado como equivalente a 'vacuidade de interesse e pobreza de propósito'. Mas, de acordo com os mestres Zen, a doutrina da não-obtenção ocupa-se da atitude subjetiva da mente que vai além das limitações do pensamento. Não nega os ideais éticos, nem os transcende; trata-se simplesmente de um estado interior de consciência sem referência às suas consequências objetivas.

II

A vinda de Bodhidharma (*Bodai-daruma* em japonês, *P'u-ti Ta-mo* em chinês) para a China no início do século oitavo [Nota: século sexto] serviu simplesmente para introduzir este elemento do satori no corpo do Budismo, cujos defensores se encontravam então tão absorvidos nas subtilezas da discussão filosófica ou na mera observância literária de rituais e regras disciplinares. Por 'transmissão absoluta do selo espiritual', a qual era reivindicada pelo primeiro

patriarca, entende-se a abertura do satori, a obtenção de um olho para ver o espírito do ensinamento budista.

O sexto patriarca, Yenō (*Hui-nêng*), distinguiu-se devido à sua defesa do aspeto do satori no *dhyāna* contra a mera tranquilização mental da escola do Norte de Zen, sob a liderança de Jinshu (*Shên-hsiu*). Baso (*Ma-tsu*), Ōbaku (*Huang-po*), Rinzai (*Lin-chi*) e todas as outras estrelas que iluminaram os primórdios do Zen na dinastia T'ang foram defensores do satori. As suas atividades vitais orientaram-se incessantemente para o avanço deste; e, como se pode facilmente reconhecer, eles diferiam imenso daqueles que se encontravam meramente absorvidos na contemplação ou na prática do chamado *dhyāna*.

Mostravam-se fortemente contra o quietismo, declarando que os seus aderentes eram quase cegos e habitavam na caverna das trevas. Antes de prosseguirmos, convém, portanto, ter este ponto claramente compreendido, de modo a não deixar dúvidas quanto ao propósito último do Zen, o qual não consiste de modo algum em desperdiçar a vida numa prática indutora do transe, mas sim em ver a vida do próprio ser ou abrir o olho do satori.

Existe no Japão um livro que corre sob o título de *Seis Ensaios de Shoshitsu* (isto é, de Bodhidharma, o primeiro patriarca do Zen); o livro contém, sem dúvida, alguns dos ditos de Dharma, mas a maioria dos Ensaios não são dele; foram provavelmente compostos durante a dinastia T'ang, quando o Budismo Zen começou a fazer sentir a sua influência de forma mais geral entre os budistas chineses. O espírito que impregna o livro encontra-se, contudo, em perfeito acordo com o princípio do Zen. Um dos Ensaios, intitulado '*Kechimyakuron*', ou 'Tratado sobre a Linhagem da Fé', discute a questão do *Chien-hsing* [101], ou satori, o qual, de acordo com o autor, constitui a essência do Budismo Zen. As passagens seguintes constituem extratos:

'Se desejas procurar o Buda, deves ver a tua própria Natureza (*hsing*); pois esta Natureza é o próprio Buda. Se não viste a tua própria

Natureza, de que serve pensar no Buda, recitar os Sūtras, jejuar ou cumprir os preceitos? Ao pensar no Buda, a tua causa [isto é, a ação meritória] pode dar frutos; ao recitar os Sūtras, a tua inteligência pode tornar-se mais brilhante; ao cumprir os preceitos, podes nascer nos céus; ao praticar a caridade, podes ser ricamente recompensado; mas, quanto a procurar o Buda, estás longe dele. Se o teu Eu não for ainda claramente compreendido, deves ver um mestre sábio e obter uma compreensão cabal quanto à raiz do nascimento e da morte. Aquele que não viu a sua própria Natureza não deve ser chamado mestre sábio.

[101] *Hsing* significa natureza, caráter, essência, alma, ou o que é inato à pessoa. "Ver a própria Natureza" é uma das frases feitas utilizadas pelos mestres de Zen e é, de facto, o objetivo declarado de toda a disciplina Zen. *Satori* é a sua expressão mais popular. Quando alguém penetra no íntimo das coisas, há *satori*. Este último, contudo, por ser um termo amplo, pode ser utilizado para designar qualquer tipo de compreensão profunda, e é apenas no Zen que possui um significado restrito. Neste artigo, utilizei o termo como a coisa mais essencial no estudo do Zen; pois "ver a própria Natureza" sugere a ideia de que o Zen possui algo de concreto e substancial que requer que o vejamos por dentro. Isto é enganador, embora o *satori* também seja, admito-o, uma palavra vaga e naturalmente ambígua. Para fins comuns, não excessivamente filosóficos, o *satori* servirá, e sempre que se faz referência a *chien-hsing*, isso significa o seguinte: a abertura do olho mental. Quanto à visão do sexto patriarca sobre "ver a própria Natureza", ver atrás na secção sobre a História do Budismo Zen.

‘Quando isto [a visão da própria Natureza] não é alcançado, não se pode escapar à transmigração do nascimento e da morte, por muito bem versado que se esteja no estudo das escrituras sagradas em doze divisões. Nunca chegará o momento de alguém se libertar dos sofrimentos do triplo mundo.

Antigamente, existia um Bhikshu Zenshō (*Shan-hsing* [102]) que era capaz de recitar todas as doze divisões das escrituras e, no entanto, não conseguiu salvar-se da transmigração porque não possuía uma

visão da sua própria Natureza. Se este foi o caso mesmo com Zenshō, que dizer daqueles modernos que, sendo capazes de discorrer apenas sobre alguns Sūtras e Śāstras, se consideram expoentes do Budismo? São verdadeiramente simplórios.

[102] De acordo com o *Mahāparinirvāna-sūtra*, traduzido para chinês por Dharmaraksha, 423 d.C., Vol. XXXIII, ele era um dos três filhos do Buda quando este ainda era um Bodhisattva. Era o mais instruído em toda a tradição budista, mas as suas visões tendiam a ser niilistas e ele acabou por cair no inferno.

Quando a Mente não é compreendida, não serve de absolutamente nada recitar e discorrer sobre literatura fútil. Se desejas procurar o Buda, deves ver a tua própria Natureza, que é o próprio Buda. O Buda é um homem livre — um homem que não trabalha nem realiza. Se, em vez de veres a tua própria Natureza, te desviares e procurares o Buda em coisas externas, nunca chegarás até ele.

'O Buda é a tua própria Mente, não cometas o erro de te inclinares [perante objetos externos]. "Buda" é uma palavra ocidental, e neste país significa "natureza iluminada"; e por "iluminada" entende-se "espiritualmente iluminada". É a própria Natureza espiritual em iluminação que responde ao mundo exterior, entra em contacto com os objetos, levanta as sobrancelhas, pisca as pálpebras e move as mãos e as pernas. Esta Natureza é a Mente, e a Mente é o Buda, e o Buda é o Caminho, e o Caminho é o Zen.

Esta palavra simples, Zen, encontra-se além da compreensão tanto do sábio como do ignorante. Ver diretamente a própria Natureza original, isto é o Zen. Mesmo que sejas muito instruído em centenas de Sūtras e Śāstras, continuas a ser um ignorante no Budismo quando ainda não viste a tua Natureza original. O Budismo não está aí [na mera erudição]. A verdade mais elevada é insondavelmente profunda, não constitui objeto de conversa ou discussão, e mesmo os textos canónicos não dispõem de forma para a colocar ao nosso alcance. Tratemos de ver uma vez a nossa própria Natureza original e

possuiremos a verdade, mesmo quando formos totalmente iletrados, sem saber uma palavra…

'Aqueles que não viram a sua própria Natureza podem ler os Sūtras, pensar no Buda, estudar longamente, trabalhar arduamente, praticar a religião ao longo dos seis períodos do dia, sentar-se durante muito tempo e nunca se deitar para dormir, e podem possuir uma erudição vasta e estar bem informados em todas as coisas; e podem acreditar que tudo isto é Budismo. Todos os Budas em eras sucessivas apenas falam de ver a própria Natureza.

Todas as coisas são impermanentes; até obteres uma visão da tua Natureza, não digas "Possuo o conhecimento perfeito". Agir assim constitui verdadeiramente a prática de um crime muito grave. Ānanda, um dos dez grandes discípulos do Buda, era conhecido pela sua vasta informação, mas não possuía qualquer visão do Estado de Buda porque se encontrava tão empenhado apenas em ganhar informação…'

O sexto patriarca, Hui-nêng (*Yenō*), insiste nisto de uma forma absolutamente inequívoca quando responde à pergunta: 'Quanto à vossa investidura por parte do quinto patriarca de Huang-mei, de que forma orientais e instruís os outros nela?' A resposta foi: 'Nenhuma orientação, nenhuma instrução existe; falamos apenas de ver a própria Natureza e não de praticar o *dhyāna* e procurar a libertação por esse meio.'

Noutro local, são designados como os 'confusos' e 'com quem não vale a pena aconselhar-se'; aqueles que têm a mente vazia e se sentam quietos, sem nenhuns pensamentos; ao passo que 'mesmo os ignorantes, se de repente compreenderem a verdade e abrirem os seus olhos mentais, são, afinal de contas, homens sábios e podem alcançar inclusive o Estado de Buda'.

De igual modo, quando o patriarca foi informado do método de instrução adotado pelos mestres da escola do Norte de Zen, o qual

consistia em travar todas as atividades mentais, em absorver-se calmamente na contemplação e em sentar-se de pernas cruzadas durante o maior tempo seguido, declarou que tais práticas eram anormais e de modo algum adequadas ao assunto, situando-se longe da verdade do Zen, e acrescentou esta estância que foi citada noutro local:

'Enquanto vivo, a pessoa senta-se e não se deita,
Quando morto, a pessoa deita-se e não se senta;
Um conjunto de esqueleto malcheiroso!
De que serve labutar e penar tanto?'

Quando se encontrava em Demboin, Baso costumava sentar-se de pernas cruzadas o dia inteiro a meditar. O seu mestre, Nangaku Yejo (*Nan-yüeh Huai-jang*, 677–744), viu-o e perguntou:

'O que procuras aqui, assim sentado de pernas cruzadas?'

'O meu desejo é tornar-me um Buda.'

Perante isto, o mestre pegou num pedaço de tijolo e começou a poli-lo arduamente numa pedra ali perto.

'Em que trabalhais assim, meu mestre?' perguntou Baso.

'Estou a tentar transformar isto num espelho.'

'Nenhum polimento fará do tijolo um espelho, senhor.'

'Se assim é, nenhum assento de pernas cruzadas, como tu fazes, fará de ti um Buda,' disse o mestre.

'O que deverei fazer, então?'

'É como conduzir uma carroça; quando ela não se move, açoitas a carroça ou o boi?'

Baso não deu resposta.

O mestre continuou: 'Praticas este sentar de pernas cruzadas a fim de alcançares o *dhyāna* ou para alcançares o Estado de Buda? Se é o *dhyāna*, o *dhyāna* não consiste em estar sentado ou deitado; se é o Estado de Buda, o Buda não possui formas fixas. Como não tem lugar de permanência em parte alguma, ninguém o pode prender, nem ele se

pode deixar ir. Se procuras o Estado de Buda ao sentar-te assim de pernas cruzadas, estás a assassiná-lo. Enquanto não te libertares de estar assim sentado [103], nunca chegarás à verdade.'

[103] Isto é, a partir da ideia de que este sentar de pernas cruzadas conduz ao estado de Buda. Desde os períodos mais recuados do Zen na China, a tendência mais quietista tem corrido ao longo de toda a história a par da tendência intelectual que enfatiza o elemento do *satori*. Ainda hoje estas correntes estão representadas, até certo ponto, pelo Sōtō, por um lado, e pelo Rinzai, por outro, possuindo cada uma as suas características de excelência. O meu próprio ponto de vista é o do intuicionista e não o do quietista; pois a essência do Zen reside na obtenção do *satori*.

Trata-se de afirmações inteiramente claras, e não restam dúvidas quanto ao fim último do Zen, o qual não consiste em submergir-se num estado de torpor através de um assento tranquilo à maneira de um santo hindu e tentar excluir todas as ondulações mentais que parecem surgir de lado nenhum e, passado um momento, desaparecer — para onde ninguém sabe. Estas observações preliminares ajudarão o leitor a considerar cuidadosamente as seguintes 'Perguntas e Respostas' (conhecidas como *Mondō* em japonês); pois elas ilustrarão a minha tese de que o Zen visa a abertura do satori, ou a aquisição de um novo ponto de vista no que respeita à vida e ao universo.

Os mestres Zen, como vemos abaixo, encontram-se sempre a tentar aproveitar cada incidente aparentemente trivial da vida a fim de fazer com que as mentes dos discípulos corram por um canal até então totalmente impercetível. É como forçar uma fechadura oculta, o fluxo de novas experiências brota da abertura. É também como o bater das horas de um relógio; quando chega o momento marcado, dá-se o clique e todo o percutir de sons se liberta.

A mente parece possuir algo deste mecanismo; quando um certo momento é atingido, uma tela até então fechada ergue-se, uma perspetiva inteiramente nova abre-se e a tonalidade de toda a vida muda a partir daí. Este clique ou abertura mental é designado satori

pelos mestres Zen e é insistido como o objeto principal da sua disciplina.

A este respeito, o leitor considerará as seguintes palavras de Mestre Eckhart bastante iluminadoras: ‘Sobre esta matéria, um sábio pagão possui um belo dito em conversa com outro sábio: “Torno-me consciente de algo em mim que brilha na minha razão. Percebo que se trata de algo, mas o que é não consigo perceber. Apenas me parece que, se conseguisse concebê-lo, compreenderia toda a verdade”.’[104]

[104] W. Lehmann, *Meister Eckhart*. Göttingen, 1917, p. 243. Citado pelo Professor Rudolf Otto no seu *The Idea of the Holy*, p. 201.

III

Os registos citados abaixo nem sempre apresentam toda a história do desenvolvimento mental que conduz a um satori; isto é, desde o primeiro momento em que o discípulo se dirigiu ao mestre até ao último momento de realização, com todas as vicissitudes psicológicas intermitentes pelas quais teve de passar. Os exemplos servem apenas para mostrar que toda a disciplina Zen ganha significado quando ocorre este girar da dobradiça mental para um mundo mais amplo e profundo.

Pois quando este mundo sábio e profundo se abre, a vida quotidiana, mesmo na sua coisa mais trivial, surge carregada com as verdades do Zen. Por um lado, portanto, o satori constitui a coisa mais prosaica e prática, mas, por outro lado, quando não é compreendido, assemelha-se a um mistério. Mas, afinal de contas, não se apresenta a própria vida repleta de prodígios, mistérios e insondabilidades, muito além da nossa compreensão discursiva?

Um monge pediu a Jōshū (*Chao-chou Tsung-shên*, 778–897) para ser instruído no Zen. Disse o mestre: ‘Já tomaste o teu pequeno-almoço ou não?’ ‘Sim, mestre, já tomei,’ respondeu o monge. ‘Se assim é, vai lavar as tuas tigelas,’ foi a resposta imediata, a qual,

segundo consta, abriu de imediato a mente do monge para a verdade do Zen.

Isto é suficiente para mostrar que coisa comum é o satori; mas para ver que papel importante este incidente mais trivial da vida desempenha no Zen, será necessário acrescentar algumas observações feitas pelos mestres e, através destas, o leitor poderá ter um vislumbre do conteúdo do satori. Ummon (*Yün-mên Wên-yen*, falecido em 949), que viveu um pouco mais tarde do que Jōshū, comentou sobre ele:

'Existia alguma instrução especial na observação de Jōshū, ou não? Se existia, qual era? Se não existia, que satori foi esse que o monge alcançou?' Mais tarde, Umpō Monyetsu (*Yün-feng Wên-yüeh*, 997–1062) fez uma réplica, dizendo: 'O grande mestre Ummon não sabe o que é o quê, daí este seu comentário. Era totalmente desnecessário, era como pintar pernas à serpente e fazer crescer barba ao eunuco. A minha visão difere da dele: aquele monge que parece ter alcançado um satori vai para o inferno tão direto como uma seta!'

Ora, o que significa tudo isto — a observação de Jōshū sobre lavar as tigelas, a obtenção do satori pelo monge, as alternativas de Ummon e a garantia de Monyetsu? Estarão a falar uns contra os outros? Trata-se de muito barulho por nada? É aqui que o Zen se torna difícil de captar e, ao mesmo tempo, difícil de explicar. Permitam-me acrescentar mais algumas interrogações. Como conseguiu Jōshū fazer abrir o olho do monge através de uma observação tão prosaica? Teria a observação algum significado oculto que, por acaso, coincidiu com a tonalidade mental do monge? Como se encontrava o monge tão preparado mentalmente para o golpe final do mestre, cujo serviço consistiu apenas em carregar no botão, por assim dizer? Nada do satori se colhe até agora do lavar das tigelas; temos de procurar a verdade do Zen noutro local. De qualquer modo, não poderíamos dizer que Jōshū nada teve a ver com a realização do monge. Daí a observação de Ummon, que se apresenta de certo modo enigmática, mas direta ao assunto. Quanto ao comentário de Monyetsu, trata-se daquilo que é tecnicamente conhecido como *Nenro*, 'manusear e

brincar', ou 'crítica lúdica'. Ele parece estar a fazer uma observação depreciativa sobre Ummon, mas na verdade está de mãos dadas com os seus predecessores.

Tokusan (*Teh-shan Hsüan-chien*, 779–865) era um grande estudioso do Sūtra do Diamante (*Vajracchedikā*). Ao tomar conhecimento de que existia algo como o Zen que ignorava todas as escrituras escritas e deitava as mãos diretamente à alma da pessoa, dirigiu-se a Ryutan (*Lung-t'an*) para ser instruído na doutrina. Um dia, Tokusan encontrava-se sentado no exterior a tentar penetrar no mistério do Zen. Ryutan disse: 'Por que não entras?'

Respondeu Tokusan: 'Está um breu total.' Uma vela foi acendida e entregue a Tokusan. Quando este se encontrava no ponto de a receber, Ryutan soprou subitamente a luz, momento em que a mente de Tokusan se abriu. [105]

[105] Em Claud Field, *Mystics and Saints of Islam*, p. 25, lemos na secção sobre Hasan Basri: "Outra vez vi uma criança que vinha em minha direção com uma tocha acesa na mão. 'De onde trouxeste essa luz?', perguntei-lhe. Ela apagou-a imediatamente e disse-me: 'Ó Hasan, diz-me para onde ela foi e eu dir-te-ei de onde a trouxe'." É claro que o paralelo aqui é apenas aparente, pois Tokusan obteve a sua iluminação de uma fonte inteiramente diferente da do mero apagar da vela. Ainda assim, o paralelo em si é suficientemente interessante para ser citado aqui.

Hyakujo (*Pai-chang Huai-hai*, 724–814) saiu um dia a acompanhar o seu mestre Baso (*Ma-tsu*). Um bando de gansos selvagens foi visto a voar e Baso perguntou:

'O que são?'
'São gansos selvagens, senhor.'
'Para onde vão a voar?'
'Já foram a voar, senhor.'
Baso, agarrando abruptamente o nariz de Hyakujo, deu-lhe um puxão. Dominado pela dor, Hyakujo gritou bem alto: 'Oh! Oh!'

‘Dizes que já foram a voar,’ disse Baso, ‘mas, ainda assim, eles estiveram aqui desde o início.’

Isto deixou as costas de Hyakujo molhadas de suor frio. Teve o satori.

Existirá alguma ligação, por qualquer via possível, entre o lavar das tigelas, o soprar de uma vela e o puxão no nariz? Devemos dizer com Ummon: Se não existe nenhuma, como puderam todos eles chegar à realização da verdade do Zen? Se existe, que relação interior se verifica? O que é este satori? Que novo ponto de vista para olhar as coisas é este? Enquanto a nossa observação se limitar àquelas condições que precederam a abertura do olho de um discípulo, não poderemos talvez compreender totalmente onde reside a questão última. São matérias de ocorrência quotidiana e, se o Zen se situa objetivamente entre elas, cada um de nós é um mestre antes de nos falarem disso. Isto é parcialmente verdade, na medida em que nada há de artificialmente construído no Zen; mas se o nariz tem de ser realmente puxado ou a vela soprada a fim de retirar a névoa do olho, a nossa atenção deve dirigir-se interiormente para o funcionamento das nossas mentes, e será aí que deveremos agarrar a relação oculta existente entre os gansos a voar, as tigelas lavadas, a vela soprada e quaisquer outros acontecimentos que tecem os padrões infinitamente variados da vida humana.

Sob a orientação de Daiye (Tai-hui, 1089-1163), o grande mestre Zen da dinastia Sung, havia um monge chamado Dōken (Tao-Ch’ien) que dedicara muitos anos ao estudo do Zen, mas que ainda não se havia aprofundado nos seus segredos, se é que estes existiam. Ficou desalentado quando o enviaram numa missão a uma cidade distante. Uma viagem que exigia meio ano para ser concluída seria certamente um estorvo, e não uma ajuda para o seu estudo. Sogen (Tsung-yüan), um dos seus companheiros monges, compadeceu-se dele e disse: «Acompanho-te nesta viagem e farei tudo o que puder por ti. Não há razão para que não continues com a tua meditação mesmo em viagem.» Partiram juntos.

Uma noite, Dōken, desesperado, implorou ao amigo que o ajudasse na resolução do mistério da vida. O amigo disse: «Estou disposto a ajudar-te de todas as formas, mas há cinco coisas em que não te posso ser de utilidade alguma. Destas deves cuidar tu próprio.» Dōken manifestou o desejo de saber quais eram. «Por exemplo», disse o amigo, «quando tens fome ou sede, o facto de eu comer ou beber não te enche o estômago. Tens de ser tu a beber e a comer. Quando queres responder às necessidades corporais, tens de tratar delas tu próprio, pois eu não te posso servir de nada. E, finalmente, não será mais ninguém senão tu próprio a carregar com esse teu cadáver [isto é, o corpo] ao longo desta estrada.»

Esta observação abriu imediatamente a mente do monge que procurava a verdade, o qual, arrebatado com a sua descoberta, não sabia como expressar a sua alegria. Sogen disse-lhe então que a sua tarefa estava cumprida e que a sua companhia já não fazia sentido após este momento. Separaram-se, portanto, e Dōken ficou sozinho para continuar a viagem.

Passado meio ano, Dōken regressou ao seu próprio mosteiro. Daiye, o seu mestre, encontrou-o por acaso no caminho de descida da montanha e fez o seguinte comentário: «Desta vez ele sabe tudo.» O que terá sido, poder-se-á perguntar, que reluziu na mente de Dōken quando o amigo lhe deu um conselho tão pragmático?

Kyōgen (Hsian-yen) foi discípulo de Hyakujo. Após a morte do mestre, foi para junto de Yisan (Wei-shan, 771-853), que era um discípulo sénior de Hyakujo. Yisan perguntou-lhe: «Disseram-me que estiveste sob a orientação do meu falecido mestre Hyakujo, e também que tens uma inteligência notável; mas a compreensão do Zen através desse meio termina necessariamente numa compreensão intelectual e analítica, que não tem grande utilidade. No entanto, podes ter tido uma intuição da verdade do Zen. Dá-me a tua visão sobre a razão do nascimento e da morte; isto é, sobre o teu próprio ser antes de os teus pais te darem à luz.»

Perante tal pergunta, Kyōgen não soube o que responder. Retirou-se para o seu quarto e investigou com assiduidade os apontamentos que tomara dos sermões do seu falecido mestre. Não conseguiu encontrar nenhuma passagem adequada que pudesse apresentar como a sua própria visão. Voltou para junto de Yisan e implorou-lhe que o ensinasse na fé do Zen. Mas Yisan disse: «Não tenho realmente nada para te transmitir e, se tentasse fazê-lo, poderias ter motivos para me expor ao ridículo mais tarde. Além disso, o que quer que eu te possa ensinar é meu e nunca será teu.»

Kyōgen ficou desapontado e considerou o seu companheiro sénior pouco amável. Por fim, tomou a decisão de queimar todos os seus apontamentos e memorandos, que não eram de ajuda alguma para o seu bem-estar espiritual, e, ao retirar-se por completo do mundo, passar o resto da sua vida na solidão e na simplicidade, em conformidade com as regras budistas. Raciocinou: «De que serve estudar o Budismo, tão difícil de compreender e demasiado subtil para receber ensinamentos de outrem?

Serei um monge simples e sem lar, sem a preocupação de dominar coisas demasiado profundas para o pensamento.» Deixou Yisan e construiu uma cabana perto do túmulo de Chu (Hui-chung), o Mestre Nacional, em Nan-yang. Um dia, limpava as ervas daninhas e varria o chão quando um pedaço de rocha afastado bateu num bambu; o som produzido pela percussão elevou inesperadamente a sua mente a um estado de satori. A questão proposta por Yisan tornou-se clara; a sua alegria foi imensa, sentiu-se como se reencontrasse o seu progenitor perdido. Além disso, compreendeu a bondade do irmão monge sénior que abandonara e que lhe recusara ensinamentos. Pois sabia agora que isto não lhe teria acontecido se Yisan tivesse sido descuidado ao ponto de lhe explicar as coisas.

Abaixo encontra-se o verso que compôs logo após a sua realização, a partir do qual podemos fazer uma ideia do seu satori:

«Um só golpe fez-me esquecer todo o meu conhecimento anterior,

Nenhuma disciplina artificial é de todo necessária;

Em cada movimento sustento a via antiga,

E nunca caio na rotina do mero quietismo;

Por onde quer que caminhe não ficam vestígios,

E os meus sentidos não estão acorrentados por regras de conduta;

Por toda a parte, aqueles que alcançaram a verdade,

Todos declaram ser isto da mais alta ordem.»

IV

Há algo, devemos admiti-lo, no Zen que desafia a explicação, e ao qual nenhum mestre, por mais engenhoso que seja, pode conduzir os seus discípulos através da análise intelectual. Kyōgen ou Tokusan tinham conhecimento suficiente dos ensinamentos canónicos ou dos discursos expositivos do mestre; mas, quando a coisa real lhes foi exigida, falharam visivelmente em produzi-la, quer para sua satisfação interior, quer para aprovação do mestre. O satori, afinal de contas, não é algo a obter através do entendimento. Mas, uma vez na posse da chave, tudo parece ficar a descoberto diante de nós; o mundo inteiro assume então um aspeto diferente. Por aqueles que sabem, esta transformação interior é reconhecida.

O Dōken antes de iniciar a sua missão e o Dōken após a realização eram aparentemente a mesma pessoa; mas, assim que Daiye o viu, soube o que se passara nele, mesmo sem que ele proferisse uma única palavra. Baso torceu o nariz de Hyakujo, e este último transformou-se numa alma tão indómita que teve a audácia de enrolar a esteira quase antes de o discurso do seu mestre começar (ver abaixo).

A experiência por que passaram no seu íntimo não é algo muito elaborado, complicado e intelectualmente demonstrável; pois nenhum deles tenta alguma vez expô-la através de uma série de discursos eruditos; limitam-se a fazer isto ou aquilo, ou a proferir uma única frase inteligível apenas para os iniciados, e todo o assunto se revela

plenamente satisfatório tanto para o mestre como para o discípulo. O satori não pode ser um fantasma, vazio e sem conteúdo, desprovido de valor real, ao passo que deve ser a experiência mais simples possível, talvez por ser o próprio fundamento de todas as experiências.

Quanto à abertura do satori, tudo o que o Zen pode fazer é indicar o caminho e deixar o resto à experiência de cada um; ou seja, seguir a indicação e chegar à meta — isto deve ser feito por si próprio e sem a ajuda de outrem. Com tudo o que o mestre possa fazer, ele é impotente para fazer com que o discípulo se apodere da coisa, a menos que este esteja interiormente preparado para isso. Assim como não podemos obrigar um cavalo a beber contra a sua vontade, a apropriação da realidade última deve ser feita por si próprio. Assim como a flor desabrocha por necessidade interior, a visão da própria natureza deve ser o resultado do próprio transbordo interior.

É nisto que o Zen é tão pessoal e subjetivo, no sentido de ser interior e criativo. Na literatura Āgama ou Nikāya encontramos frequentemente frases como «Atta-dīpā viharatha attāsaraṇā anañña-saraṇā», ou «sayaṁ abhiññā», ou «Diṭṭha-dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogālha-dhammo aparappaccayo satthu sāsane»; elas mostram que a Iluminação é o despertar, dentro de si próprio e sem dependência de terceiros, de um sentido interior na consciência, o qual permite criar um mundo de eterna harmonia e beleza — a morada do Nirvāṇa.

Disse que o Zen não nos dá qualquer auxílio intelectual, nem perde tempo a discutir o assunto connosco; limita-se a sugerir ou a indicar, não por querer ser indefinido, mas porque essa é, na verdade, a única coisa que pode fazer por nós. Se pudesse, faria tudo para nos ajudar a chegar a uma compreensão. De facto, o Zen esgota todos os meios possíveis para o fazer, como podemos ver na atitude de todos os grandes mestres em relação aos seus discípulos.[106]

[106] Ver o Ensaio intitulado "Practical Methods of Zen Instruction".

Mesmo quando os derrubam por completo, a sua bondade de coração nunca deve ser posta em dúvida. Aguardam apenas o

momento em que a mente dos alunos esteja madura para o instante final. Chegado este momento, a oportunidade de abrir um olho para la verdade do Zen reside em toda a parte. Podemos colhê-la ao ouvir um som inarticulado, ou ao escutar uma observação incompreensível, ou na observação de uma flor a desabrochar, ou no encontro com qualquer incidente trivial do dia a dia, como tropeçar, enrolar um biombo, usar um leque, etc.

Estas são todas condições suficientes que despertarão o sentido interior de alguém. Evidentemente, um acontecimento extremamente insignificante, e no entanto o seu efeito na mente supera infinitamente tudo o que dele se poderia esperar. Um leve toque de um fio inflamado, e uma explosão que abala os próprios alicerces da terra. Na verdade, todas as causas do satori estão na mente. É por isso que, quando o relógio faz o clique, tudo o que ali se encontrava irrompe como uma erupção vulcânica ou brilha como um relâmpago. [107]

[107] O símile do relâmpago no *Kena-Upanishad* (V, 30), como supõem alguns eruditos, não serve para retratar o sentimento de temor inexprimível em relação à natureza de Brahman, mas ilustra a eclosão da iluminação sobre a consciência. "A—a—ah" é aqui altamente significativo.

O Zen chama a isto «regressar à própria casa»; pois os seus seguidores declararão: «Encontrastes-te agora a ti próprio; desde o início nada te foi ocultado. Foste tu próprio que fechaste o olho para esse facto. No Zen não há nada a explicar, nada a ensinar que aumente o teu conhecimento. A menos que cresça a partir de ti próprio, nenhum conhecimento tem realmente valor para ti; uma plumagem emprestada nunca cresce.»

Kōzankoku (Huang San-ku), um poeta e estadista confuciano, foi ter com Kwaido (Hui-t'ang, 1024-1100) para ser iniciado no Zen. Disse o mestre Zen: «Há uma passagem no texto com que estás tão familiarizado que descreve adequadamente o ensinamento do Zen. Não declarou Confúcio: "Pensais que vos oculto algo, ó meus discípulos? Na verdade, nada vos ocultei"?» Sankoku tentou responder, mas Kwaido fê-lo imediatamente guardar silêncio, dizendo: «Não, não!»

O discípulo confuciano sentiu a mente perturbada e não soube como se expressar. Algum tempo depois, davam um passeio nas montanhas. O loureiro silvestre estava em plena floração e o ar era perfumado. Perguntou o mestre Zen: «Sentes o aroma?» Quando o confuciano respondeu afirmativamente, Kwaido disse: «Aí tens, nada te ocultei!» Esta sugestão do professor levou imediatamente à abertura da mente de Kōzankoku. Não é evidente agora que o satori não é algo a impor a outrem, mas que cresce por si próprio a partir de dentro? Embora nada nos seja ocultado, é através de um satori que tomamos consciência do facto, com a convicção de que somos autossuficientes. Tudo o que o Zen planeia, portanto, é afirmar que existe algo como a revelação interior, ou a abertura do satori.

V

Como o satori atinge o facto primário da existência, a sua obtenção marca uma viragem na vida de alguém. A obtenção, no entanto, deve ser profunda e clara a fim de produzir um resultado satisfatório. Para merecer o nome de «satori», a revolução mental deve ser tão completa que faça alguém sentir, real e sinceramente, que ocorreu um batismo de fogo do espírito. A intensidade deste sentimento é proporcional à quantidade de esforço que o iniciador do satori dedicou à realização. Pois há uma gradação no satori quanto à sua intensidade, como em toda a nossa atividade mental. O possuidor de um satori morno pode não sofrer uma revolução espiritual como Rinzai ou Bukkō (Fo-kuang), cujo caso é citado abaixo.

O Zen é uma questão de caráter e não de intelecto, o que significa que o Zen cresce a partir da vontade como o primeiro princípio da vida. Um intelecto brilhante pode falhar na resolução de todos os mistérios do Zen, mas uma alma forte beberá sofregamente da fonte inesgotável. Não sei se o intelecto é superficial e toca apenas a periferia da personalidade de alguém, mas o facto é que a vontade é o próprio homem, e o Zen apela a ela.

Quando alguém se torna profundamente consciente do funcionamento desta força, dá-se a abertura do satori e a compreensão

do Zen. Como se costuma dizer, a serpente transformou-se agora em dragão; ou, de forma mais gráfica, um rafeiro comum — uma criatura extremamente miserável que abana a cauda por comida e simpatia, e que é pontapeada pelos rapazes da rua sem mercê — transformou-se agora num leão de juba dourada cujo rugido mata de susto todos os fracos de espírito.

Portanto, quando Rinzai se submetia docilmente aos «trinta golpes» de Ōbaku, era um espetáculo lamentável; assim que alcançou o satori tornou-se uma personagem completamente diferente, e a sua primeira exclamação foi: «Afinal, não há grande coisa no Budismo de Ōbaku.» E quando viu de novo o censurador Ōbaku, retribuiu o favor com uma bofetada no rosto. «Que arrogância, que impudência!», exclamou Ōbaku; mas havia razão na rudeza de Rinzai, e o velho mestre não pôde deixar de ficar agradado com este tratamento por parte do seu antigo e choroso Rinzai.

Quando Tokusan obteve uma visão da verdade do Zen, pegou imediatamente em todos os seus comentários sobre o Sútra do Diamante, outrora tão valorizados e considerados indispensáveis ao ponto de os carregar para onde quer que fosse; deitou-lhes fogo, reduzindo todos os manuscritos a nada. Exclamou: «Por mais profundo que seja o vosso conhecimento da filosofia abstrusa, é como um fio de cabelo colocado na vastidão do espaço; e por mais importante que seja a vossa experiência nas coisas do mundo, é como uma gota de água lançada num abismo insondável.»

No dia seguinte ao incidente dos gansos selvagens, ao qual se faz referência noutro local, Baso apareceu na sala de pregação e preparava-se para falar perante uma congregação, quando Hyakujo se adiantou e começou a enrolar a esteira. [108]

[108] Este é estendido diante do Buda e sobre ele o mestre realiza a sua cerimónia de vénias, e o seu enrolamento significa, naturalmente, o fim de um sermão.

Baso, sem protestar, desceu do seu assento e regressou ao seu próprio quarto. Chamou então Hyakujo e perguntou-lhe por que razão

enrolara a esteira antes de ele proferir uma palavra. «Ontem torceu-me o nariz», respondeu Hyakujo, «e doeu bastante.» «Onde», disse Baso, «andava o teu pensamento nessa altura?» «Hoje já não dói, mestre.»

Como ele se comporta de maneira diferente agora! Quando o seu nariz foi apertado, era um perfeito ignorante nos segredos do Zen. É agora um leão de juba dourada, é senhor de si próprio e age com tanta liberdade como se o mundo lhe pertencesse, remetendo até o seu próprio mestre para um plano secundário.

Não há dúvida de que o Satori vai fundo à própria raiz da individualidade. A mudança alcançada por esse meio é extraordinária, como vemos nos exemplos acima citados.

VI

Alguns mestres deixaram sob a forma de verso, conhecido como «Ge» (gāthā), o que perceberam ou sentiram na altura em que o seu olho mental se abriu. O verso tem o nome especial de «Tōki-no-ge» [109] e, a partir das seguintes traduções, o leitor pode tirar as suas próprias conclusões quanto à natureza e ao conteúdo de um satori tão altamente prezado pelos seguidores do Zen.

Mas há uma coisa para a qual gostaria de chamar a sua atenção: os conteúdos destas gāthās são tão variados e dissemelhantes no que respeita ao seu sentido literário e inteligível que alguém se pode sentir confuso sobre como fazer uma comparação destas diversas exclamações. Trata-se, por vezes, de meros versos descritivos dos sentimentos do autor no momento do satori, pelo que a análise é impossível, a menos que o próprio crítico os tenha experimentado outrora na sua própria vida interior. No entanto, estes versos serão de interesse para os estudantes de psicologia do misticismo budista, mesmo como meras expressões emocionais do momento supremo.

[109] *Tou chi chia,* que significa "o poema de entendimento mútuo", que tem lugar quando a mente do mestre e a do discípulo se fundem uma na outra.

O seguinte pertence a Chōkei (Chang-ching, falecido em 932), cujo olho se abriu quando enrolava o biombo:

«Como eu estava iludido! Como estava iludido na verdade!

Erguei o biombo e vinde ver o mundo!

"Em que religião acreditas?", perguntas.

Ergo o meu hossu [110] e golpeio-te a boca.»

[110] Era originalmente um espanta-mosquitos, mas agora é um símbolo de autoridade religiosa. Tem um cabo curto, com pouco mais de um pé de comprimento, e uma mecha de pelo mais comprida, geralmente uma cauda de cavalo ou de ique.

Hōyen (Fa-yen) de Gosozan (Wu-tso-shan), que faleceu em 1104, sucedeu a Shutan (Shou-tuan), de Haku-un (Pai-yün), e foi o mestre de Yengo (Yüan-wu), compôs o seguinte quando o seu olho mental se abriu pela primeira vez:

«Um pedaço de terra cultivada repousa calmamente junto à colina.

Cruzando as mãos sobre o peito, pergunto ao velho camponês com gentileza:

"Quantas vezes a vendeu e a recomprou por si próprio?"

Gosto dos pinheiros e dos bambus que convidam a uma brisa refrescante.»

Yengo (Yüan-wu, 1063-1135) foi um dos maiores mestres da dinastia Sung e o autor de um manual de Zen conhecido como o Hekiganshu. O seu verso apresenta um contraste flagrante com o do seu mestre, Hōyen, e o leitor terá dificuldade em desenterrar algo de Zen do seguinte romantismo:

«O pato de ouro já não liberta fumo odorífero por trás dos biombos de brocado,

Por entre o som de flautas e cantos, ele retira-se, completamente embriagado e amparado por outrem:

Um acontecimento feliz na vida de um jovem romântico,

Apenas à sua amada é permitido sabê-lo.»

Yenju, de Yōmeiji (Yung-ming Yen-shou, 904-975), que pertencia à escola Hōgen do Budismo Zen, foi o autor de um livro chamado Shukyōroku («Registo do Espelho da Verdade») em cem fascículos, e floresceu no início de Sung. A sua realização deu-se quando ouviu um feixe de lenha cair ao chão.

«Algo caiu! Não é outra coisa;

À direita e à esquerda, não há nada de terreno:

Rios e montanhas e a grande terra, —

Em tudo isso se revela o Corpo do Dharmarāja.»

O primeiro dos dois versos seguintes pertence a Yōdainen (Yang Tai-nien, 973-1020), um estadista da dinastia Sung, e o segundo a Iku, de Toryō (Tu-ling Yü), que foi discípulo de Yōgi (Yang-Ch'i, 1024-1072), o fundador do Ramo Yōgi da escola Rinzai:

«Uma mó octogonal cruza o ar velozmente;

Um leão de cor dourada transformou-se num rafeiro:

Se te queres esconder na Estrela do Norte,

Volta-te e cruza as mãos atrás da Estrela do Sul.»

«Tenho uma joia que brilha intensamente,

Muito tempo esteve enterrada sob as preocupações do mundo;

Esta manhã o véu de poeira desapareceu, e o seu brilho está restaurado,

Iluminando rios e montanhas e dez mil coisas.»

Apresentou-se aqui uma variedade suficiente de versos para mostrar como diferem uns dos outros e como é impossível sugerir qualquer explicação inteligível do conteúdo do satori através da sua mera comparação ou análise.

Alguns deles são de fácil compreensão, presumo, como expressão do sentimento de uma nova revelação; mas, quanto ao que essa revelação em si é, será necessário um certo grau de conhecimento pessoal para a conseguir descrever de forma mais inteligente. Em todo o caso, todos estes mestres testificam o facto de que existe algo no Zen como o satori, através do qual somos admitidos num novo mundo de valores. A antiga forma de ver as coisas é abandonada e o mundo adquire um novo significado. Alguns deles declarariam que estavam «iludidos» ou que o seu «conhecimento anterior» fora lançado no esquecimento, ao passo que outros confessariam que até então ignoravam uma nova beleza que existe na «brisa refrescante» e na «joia que brilha».

VII

Quando a nossa consideração se limita ao lado objetivo do satori, como se ilustrou até agora, não parece ser algo muito extraordinário — este abrir de um olho para a verdade do Zen. O mestre faz algumas observações e, se estas porventura forem suficientemente oportunas, o discípulo chega imediatamente a uma realização e penetra num mistério até então inimaginável. Tudo parece depender do tipo de disposição ou do estado de preparação mental em que alguém se encontra no momento.

O Zen é, afinal de contas, um assunto fortuito, poder-se-á sentir tentação de pensar; mas, quando sabemos que Nangaku (Nan-yüeh) demorou oito longos anos a responder à pergunta «Quem é aquele que assim vem em minha direção?», compreendemos o facto de que houve nele uma grande dose de angústia mental e tribulação pelas quais teve de passar antes de conseguir chegar à solução final e declarar:

«Mesmo quando se afirma que é algo, falha-se por completo.» Devemos tentar examinar o aspeto psicológico do satori, onde se revela o mecanismo interior da abertura da porta para os segredos eternos da alma humana. Isto faz-se melhor citando alguns dos próprios mestres cujas declarações introspetivas se encontram registadas.

Kōhō (Kao-fêng, 1238-1285) foi um dos grandes mestres na última parte da dinastia Sung. Quando o seu mestre o fez focar-se pela primeira vez no «Mu de Jōshu»[111], ele esforçou-se arduamente no problema. Um dia, o seu mestre, Setsugan (Hsüeh-yen), perguntou-lhe de repente: «Quem é que carrega por ti esse teu cadáver sem vida?» O pobre homem não soube o que fazer com a pergunta, pois o mestre era implacável, e esta era habitualmente seguida por um duro golpe derradeiro.

[111] Este é um dos *koans* mais célebres e geralmente é dado aos não iniciados como um revelador. Quando Jōshū foi questionado por um monge sobre se existia a Natureza búdica no cão, o mestre respondeu "Mu!" (*wu* em chinês), que significa literalmente "não". Mas, conforme é hoje em dia entendido pelos seguidores de Rinzai, não significa nada de negativo como o termo nos possa sugerir ordinariamente; refere-se a algo de seguramente positivo, e diz-se ao novato que o descubra por si mesmo, sem depender de outros (*aparapaccaya*), visto que nenhuma explicação será dada nem tal é possível. Este *koan* é popularmente conhecido como o "Mu ou Muji de Jōshū". Um *koan* é um tema, afirmação ou pergunta dada ao estudante de Zen para resolução, o qual o conduzirá a uma perceção espiritual. O assunto será cabalmente tratado na Segunda Série das *Essays in Zen Buddhism*.

Mais tarde, a meio do sono, uma noite, recordou o facto de que outrora, quando esteve sob a orientação de outro mestre, lhe disseram para descobrir o significado último da afirmação «Todas as coisas regressam ao um»[112], e isto manteve-lo acordado o resto dessa noite e ao longo dos vários dias e noites que se seguiram. Enquanto se encontrava neste estado de extrema tensão mental, viu-se um dia a olhar para o verso de Goso Hōyen sobre o seu próprio retrato, que dizia em parte:

«Cem anos — trinta e seis mil manhãs,

Este mesmo velho companheiro move-se para sempre!»

Isto fez com que dissolvesse, de imediato, a sua dúvida eterna sobre «Quem carregarará este teu corpo sem vida?». Foi batizado e transformou-se num homem completamente novo. Deixou-nos no seu

Goroku («Ditos Registados») um relato desses dias de tensão mental, na seguinte narrativa: «Em tempos passados, quando estava em Sōkei (Shuangching), e antes de decorrido um mês após o meu regresso à Sala de Meditação local, uma noite, enquanto dormia profundamente, dei por mim repentinamente a fixar a atenção na questão "Todas as coisas regressam ao Um, mas a onde regressa este Um?".

[112] Outro *koan* para principiantes. Um monge perguntou uma vez a Jōshū: "Todas as coisas regressam ao Um, mas para onde regressa o Um?" Ao que o mestre respondeu: "Quando estive na província de Seiju (Ts'ing-chou), mandei fazer um hábito monástico que pesava sete *kin* (chin)."

A minha atenção ficou tão rigidamente fixada nisto que descuidei o sono, esqueci-me de comer e não distinguia o este do oeste, nem a manhã da noite. Ao estender o guardanapo, ao tirar as tigelas ou ao tratar das minhas necessidades corporais, quer me movesse ou descansasse, quer falasse ou guardasse silêncio, toda a minha existência estava envolta na questão "A onde regressa este Um?". Nenhum outro pensamento perturbava a minha consciência; não, mesmo que quisesse suscitar o mais pequeno pensamento irrelevante para o tema central, não o conseguia fazer. Era como estar aparafusado ou colado; por muito que tentasse libertar-me, recusava-se a mover. Embora estivesse no meio de uma multidão ou de uma congregação, sentia-se como se estivesse inteiramente sozinho. De manhã à noite, da noite à manhã, tão transparentes, tão tranquilos, tão majestosamente acima de todas as coisas estavam os meus sentimentos. Absolutamente puros e sem uma partícula de poeira!

O meu único pensamento cobria a eternidade; tão calmo estava o mundo exterior, tão esquecido eu estava da existência de outras pessoas. Como um idiota, como um imbecil, decorreram assim seis dias e seis noites quando entrei no Santuário com os restantes, recitando os Sútras, e deu-se o caso de erguer a cabeça e olhar para o verso de Goso. Isto fez-me, de repente, despertar do feitiço, e o significado de "Quem carrega esse teu cadáver sem vida?" surgiu perante mim — a questão outrora apresentada pelo meu velho mestre.

Senti como se este espaço sem limites se partisse em pedaços e a grande terra fosse por completo nivelada.

Esqueci-me de mim, esqueci-me do mundo, era como um espelho a refletir outro espelho. Examinei vários koan na minha mente e achei-os tão transparentemente claros! Não estava mais enganado quanto ao maravilhoso funcionamento de Prajñā (sabedoria transcendental).» Quando Kōhō viu o seu velho mestre mais tarde, este não perdeu tempo a perguntar-lhe: «Quem é que carrega esse teu cadáver sem vida?» Kōhō soltou um «Kwatz!». Perante isto, o mestre pegou num bastão pronto para lhe dar um golpe, mas o discípulo susteve-o, dizendo: «Não me pode dar um golpe hoje.» «Por que não posso?», foi a exigência do mestre. Em vez de lhe responder, contudo, Kōhō abandonou a sala agilmente. No dia seguinte, o mestre perguntou-lhe: «Todas as coisas regressam ao Um, e a onde regressa o Um?» «O cão lambe a água a ferver no caldeirão.» «Onde foste buscar esse absurdo?», repreendeu o mestre. «Mais vale perguntar a si próprio», veio prontamente a resposta. O mestre ficou plenamente satisfeito.

Hakuin (1683-1768) [113] é outro daqueles mestres que registaram por escrito a sua primeira experiência Zen, e lemos no seu livro intitulado *Orategama* o seguinte relato: «Quando tinha vinte e quatro anos, permaneci no Mosteiro Yegan de Echigo. [Sendo o Mu de Jōshu o meu tema na altura] dediquei-me a ele com assiduidade. Não dormia dias e noites, esqueci-me tanto de comer como de me deitar, quando, de forma bastante abrupta, ocorreu uma grande fixação mental[114] (*tai-i*).

[113] Ele é o fundador da moderna escola japonesa Rinzai de Zen. Todos os mestres pertencentes a esta escola atualmente no Japão traçam a sua linha de transmissão até Hakuin.

[114] Literalmente, "uma grande dúvida", mas não significa isso, dado que o termo "dúvida" não é aqui entendido no seu sentido comum. Significa um estado de concentração levado ao ponto mais alto.

Senti-me como se congelasse num campo de gelo que se estendia por milhares de milhas e, dentro de mim, havia uma sensação de

máxima transparência. Não havia avançar nem retroceder; eu era como um idiota, como um imbecil, e não havia nada a não ser o Mu de Jōshu. Embora assistisse às palestras do mestre, estas soavam como uma discussão a decorrer algures numa sala distante, a muitas jardas de distância. Por vezes, a minha sensação era a de alguém a voar no ar. Passaram vários dias neste estado quando, numa noite, o sino de um templo bateu, o que transtornou tudo. Foi como despedaçar uma bacia de gelo ou derrubar uma casa feita de jade. Quando subitamente despertei de novo, descobri que eu próprio era Gantō [115] (Yen-t'ou), o velho mestre, e que, através de todas as mudanças do tempo, nem um pouco [da minha personalidade] se perdera.

Quaisquer dúvidas e indecisões que tivera antes ficaram completamente dissolvidas como um pedaço de gelo a derreter. Exclamei em voz alta: "Que maravilhoso! Que maravilhoso! Não há nascimento e morte de que se tenha de escapar, nem existe qualquer conhecimento supremo (Bodhi) pelo qual se tenha de lutar. Todas as complicações [116] do passado e do presente, em número de mil e setecentas, não valem sequer o trabalho de as descrever".»

O caso de Bukkō (Fo-kuang), o Mestre Nacional,[117] foi mais extraordinário do que o de Hakuin e, felizmente, também neste caso dispomos do seu próprio registo detalhado. «Quando tinha catorze anos», escreve Bukkō, «subi a Kinzan. Aos dezassete, decidi estudar o Budismo e comecei a desvendar os mistérios do Mu de Jōshu. Esperava concluir o assunto no prazo de um ano, mas, afinal, não cheguei a qualquer compreensão do mesmo. Passou outro ano sem grande utilidade, e mais três anos encontraram-me igualmente sem progressos.

[115] Gantō (Yen-t'ou, 828-887) foi um dos grandes mestres de Zen na dinastia T'ang. Foi, contudo, assassinado por um marginal, momento em que se diz que o seu grito de morte alcançou muitas milhas em redor. Quando Hakuin estudou Zen pela primeira vez, este incidente trágico na vida de um eminente mestre de Zen, de quem se supõe estar acima de todas as misérias humanas, perturbou-o imenso, e ele perguntou-se se o Zen seria realmente o evangelho da salvação. Daí esta alusão a Gantō.

Note-se também aqui que o que Hakuin descobriu foi uma pessoa viva e não uma razão abstrata ou algo conceptual. O Zen conduz-nos, em última análise, a algo vivo e atuante, e isto é conhecido como "ver a própria Natureza" (*chien-hsing*).

[116] Os *koans* (*kung-an*) são por vezes chamados "complicações" (*kê-t'êng*), que significa literalmente "trepadeiras e glicínias" que se entrelaçam e emaranham, pois, de acordo com os mestres, não deveria existir tal coisa como um *koan* na própria natureza do Zen; tratou-se de uma invenção desnecessária que tornou as coisas mais emaranhadas e complicadas do que nunca. A verdade do Zen não tem necessidade de *koans*. Supõe-se que existem mil e setecentos *koans* que servem para testar a autenticidade do *satori*.

[117] Tsu-yüan (1226-1286) veio para o Japão quando a família Hōjō estava no poder em Kamakura. Fundou o mosteiro Engakuji, que é um dos principais mosteiros Zen no Japão. Enquanto se encontrava ainda na China, o seu templo foi invadido por soldados da dinastia Yüan, que ameaçaram matá-lo, mas Bukkō permaneceu imóvel e proferiu calmamente o seguinte poema:

"Por todo o céu e a terra não existe um pedaço de solo onde um único bastão possa ser inserido; Folgo por saber que todas as coisas são o vazio, eu próprio e o mundo: Honrada seja a espada, com três pés de comprimento, empunhada pelos grandes guerreiros Yüan; Pois é como cortar uma brisa primaveril num relâmpago."

No quinto ou sexto ano, embora nenhuma mudança especial se operasse em mim, o Mu ficou-me tão inseparavelmente associado que não me conseguia afastar dele mesmo enquanto dormia. Todo este universo parecia não ser mais do que o próprio Mu. Entretanto, um velho monge disse-me para o deixar de lado por algum tempo e ver como as coisas correriam comigo. De acordo com este conselho, abandonei o assunto por completo e sentei-me em silêncio. Mas, devido ao facto de o Mu estar comigo há tanto tempo, de forma alguma o conseguia afastar, por muito que tentasse.

Quando estava sentado, esquecia-me de que estava sentado; nem tinha consciência do meu próprio corpo. Nada prevalecia exceto uma sensação de total vazio. Passou assim meio ano. Como um pássaro

que escapou da gaiola, a minha mente, a minha consciência movia-se [sem restrições], umas vezes para leste, outras para oeste, outras para norte ou para sul. Sentado[1] consecutivamente durante dois dias, ou durante um dia e uma noite, não sentia qualquer fadiga.

«Na altura, residiam no mosteiro cerca de novecentos monges, entre os quais se encontravam muitos estudantes dedicados ao Zen. Um dia, enquanto estava sentado, senti como se a minha mente e o meu corpo estivessem separados um do outro e perdessem a oportunidade de se juntarem de novo. Todos os monges ao meu redor pensaram que eu estava morto, mas um velho monge entre eles disse que eu estava congelado num estado de imobilidade enquanto absorto em profunda meditação, e que, se me cobrissem com roupas quentes, eu voltaria a si por mim próprio.

Isto revelou-se verdadeiro, pois acabei por acordar; e quando perguntei aos monges perto do meu assento há quanto tempo estava naquela condição, disseram-me que fora um dia e uma noite.

«Depois disto, continuei com a minha prática de sentar. Conseguia agora dormir um pouco. Quando fechava os olhos, uma vasta extensão de vazio apresentava-se diante deles, a qual assumia então a forma de um pátio de quinta. Por este pedaço de terra caminhei e caminhei até ficar intimamente familiarizado com o chão. Mas, assim que abria os olhos, a visão desaparecia por completo. Uma noite, sentado pela noite dentro, mantive os olhos abertos e estava consciente de estar sentado no meu assento.

De repente, o som do bater na tábua em frente ao quarto do monge principal chegou-me ao ouvido, o qual de imediato me revelou o "homem original" na sua plenitude. Não houve então mais nada daquela visão que surgia ao fechar dos olhos. Desci apressadamente do assento, corri para a noite de luar e subi até à casa de jardim chamada Ganki, onde, olhando para o céu, me rir longamente: "Oh, quão grande é o Dharmakāya! Oh, quão grande e imenso para todo o sempre!".

«A partir daí, a minha alegria não conheceu limites. Não conseguia estar sentado calmamente na Sala de Meditação; andava sem rumo especial pelas montanhas, caminhando para este e para aquele lado. Pensei no sol e na lua a cruzarem, num dia, um espaço com a largura de 4 000 000 000 de milhas. "A minha residência atual é na China", refleti então, "e dizem que o distrito de Yang é o centro da terra.

Se assim for, este local deve estar a 2 000 000 000 de milhas de distância de onde o sol nasce; e como é que, assim que ele surge, os seus raios não perdem tempo a bater-me no rosto?". Refleti novamente: "Os raios do meu próprio olho devem viajar de forma tão instantânea como os do sol quando este alcança o olho; os meus olhos, a minha mente, não são eles o próprio Dharmakāya?". Pensando assim, senti rebentarem e despedaçarem-se todas as amarras que me prendiam há tantas eras. Quantos anos inumeráveis estivera eu sentado no buraco das formigas! Hoje, mesmo em cada poro da minha pele, residem todas as terras de Buda nas dez direções! Pensei cá para mim: "Mesmo que não tenha maior satori, sou agora autossuficiente".»

Eis a estância composta por Bukkō no momento do satori, descrevendo os seus sentimentos interiores:

«Com um só golpe esmaguei por completo a caverna dos fantasmas; Vede, daí irrompe a face de ferro do monstro Nata! Ambos os meus ouvidos estão como que surdos e a minha língua está travada; Se lhe tocares levianamente, a estrela de fogo dispara!»[118]

[118] Esta afirmação viva faz lembrar o símile do relâmpago no *Kena-Upanishad* (IV, 30):

VIII

Estes casos serão suficientes para mostrar por que processo mental se tem de passar antes que a abertura do satori ocorra. Naturalmente, estes são exemplos proeminentes e muito acentuados, e nem todo o satori é precedido por um grau tão extraordinário de concentração. Mas uma experiência mais ou menos semelhante a estas

deve ser o antecedente necessário para todo o satori, especialmente para aquele pelo qual se tem de passar no início do estudo.

O espelho da mente ou o campo da consciência parece então ficar tão profundamente limpo que não deixa uma partícula de poeira sobre ele. Quando toda a atividade mental fica assim temporariamente suspensa, mesmo a consciência de um esforço para manter uma ideia focada no centro da atenção desaparece — isto é, quando, como dizem os seguidores do Zen, a mente está tão completamente possuída ou identificada com o seu objeto de pensamento que até a consciência da identidade se perde, como quando um espelho reflete outro espelho, o sujeito sente-se como se vivesse num palácio de cristal, todo transparente, refrescante, vibrante e régio.

Mas o fim ainda não foi alcançado, sendo isto apenas a condição preliminar que conduz à consumação chamada satori. Se a mente permanecer neste estado de fixação, não haverá oportunidade para que seja despertada para la verdade do Zen. O estado de «Grande Dúvida» (*tai-gi*), como é tecnicamente conhecido, é o antecedente. Deve ser rompido e explodir na etapa seguinte,

«Esta é a forma como Ele [isto é, Brahman] deve ser ilustrado: Quando os relâmpagos se soltam, — a — a — ah! Quando isso fez fechar os olhos, — a — a — ah! Até aqui no que respeita à Divindade [*devata*].»

O relâmpago é também um análogo favorito dos mestres Zen; a arremetida inesperada do satori no campo comum da consciência tem algo da natureza de um relâmpago. Surge de forma tão súbita e, quando surge, o mundo fica de imediato iluminado e revelado na sua totalidade e na sua unidade harmoniosa; mas, quando desaparece, tudo recai na sua antiga escuridão e confusão que é a visão da própria natureza ou a abertura do satori.

A explosão, pois não é outra coisa, ocorre geralmente quando este equilíbrio finamente ajustado se inclina por uma razão ou por outra. Uma pedra é lançada numa extensão de água em perfeito sossego, e a perturbação espalha-se de imediato por toda a superfície. É algo

parecido com isto. Um som bate à porta da consciência tão firmemente fechada, e ecoa de imediato por todo o ser do indivíduo.

Ele é despertado no sentido mais vivo da palavra. Surge batizado no fogo da criação. Viu a obra de Deus na sua própria oficina. A ocasião não tem de ser necessariamente a audição do sino de um templo; pode ser a leitura de uma estância, ou ver algo a mover-se, ou o sentido do tato irritado, quando um estado de concentração maximamente acentuado explode num satori.

A concentração, contudo, pode não ser mantida num grau quase anormal como no caso de Bukkō. Pode durar apenas um segundo ou dois e, se for o tipo correto de concentração, e corretamente gerida pelo mestre, a inevitável abertura da mente seguir-se-á. Quando o monge Jō (Ting) perguntou a Rinzai «Qual é o princípio último do Budismo?», o mestre desceu diretamente do seu assento, segurou o monge, esbofeteou-o com a mão e afastou-o de si.

O monge ficou estupefacto. Um espectador sugeriu: «Por que não fazes uma vénia?». Obedecendo à ordem, Jō preparava-se para fazer a vénia quando despertou abruptamente para a verdade do Zen.

Neste caso, a absorção ou concentração de Jō não durou, aparentemente, muito tempo; a vénia foi o ponto de viragem, quebrou o feitiço e restituiu-o ao sentido, não a um sentido comum de perceção, mas à consciência interior do seu próprio ser. Geralmente não possuímos registos do funcionamento interior antes de um satori, e podemos passar levianamente pelo acontecimento como um mero incidente feliz ou algum truque intelectual sem um historial mais profundo. Quando lemos tais registos, temos de suprir a partir da nossa própria experiência, seja ela qual for, todas as condições antecedentes necessárias para a rutura em direção a um satori.

IX

Até agora, o fenómeno chamado satori no Budismo Zen foi tratado como constituindo a essência do Zen, como o ponto de viragem na vida de alguém que abre a mente para um mundo mais amplo e profundo, como algo a colher mesmo do incidente mais trivial

da vida quotidiana; e depois explicou-se como o satori deve surgir da própria vida interior de alguém, e não por qualquer ajuda externa, exceto como mera indicação do caminho para ele.

Em seguida, procedi à descrição de que mudança o satori traz à ideia que se tem das coisas — isto é, como inverte por completo a anterior valorização das coisas em geral, fazendo com que alguém se posicione agora num plano inteiramente diferente. Para ilustrações, citaram-se alguns versos que foram compostos pelos mestres no momento da sua obtenção do satori. São, na sua maioria, descritivos dos sentimentos que experimentaram, como os de Bukkō, Yōdainen, Yengo e outros, que são típicos desta classe, dado que quase não apresentam elementos intelectuais neles. Se alguém tentar colher algo destes versos através de um mero processo analítico, ficará muito desapontado. O lado psicológico do satori, que é minuciosamente narrado por Hakuin e outros, será de grande interesse para aqueles que desejam fazer uma investigação psicológica sobre o Zen.

Naturalmente, estas narrativas por si sós não bastam, pois há muitas outras coisas que se têm de considerar a fim de o estudar a fundo, entre as quais posso mencionar a atitude budista geral perante a vida e o mundo e a atmosfera histórica em que os estudantes de Zen se encontram. Desejo encerrar este Ensaio fazendo algumas observações gerais a título de recapitulação sobre a experiência budista conhecida como satori.

1. As pessoas imaginam frequentemente que a disciplina do Zen consiste em induzir um estado de sugestão interior através da meditação. Isto não está correto. Como podemos ver pelos vários casos acima citados, o satori não consiste em produzir uma determinada condição premeditada ao pensar intensamente nela. É o tornar-se consciente de um novo poder na mente, o qual a capacitou a julgar as coisas a partir de um novo ponto de vista. Desde o desabrochar da consciência que fomos levados a responder às condições interiores e exteriores de uma determinada maneira conceptual e analítica. A disciplina do Zen consiste em derrubar esta estrutura

artificialmente construída de uma vez por todas e em remodelá-la sobre uma base inteiramente nova. A estrutura mais antiga chama-se «Ignorância» (*avidyā*) e a nova «Iluminação» (*sambodhi*). É evidente, portanto, que meditar sobre uma afirmação metafísica ou simbólica que é produto da nossa consciência relativa não desempenha qualquer papel no Zen, tal como referi na Introdução.

2. Sem a obtenção do satori ninguém pode penetrar no mistério do Zen. É o lampejo súbito de uma nova verdade até então totalmente inimaginável. É uma espécie de catástrofe mental que ocorre de uma só vez, após tanta acumulação de matérias intelectuais e demonstrativas. A acumulação atingiu o seu limite e todo o edifício ruiu agora por terra, quando, vede, um novo céu se abre ao vosso pleno exame. A água congela subitamente quando atinge um determinado ponto, o líquido transformou-se numa solidez e já não corre. O satori cai sobre nós sem aviso quando sentimos que esgotámos todo o nosso ser. Religiosamente, trata-se de um novo nascimento e, moralmente, da revalorização da nossa relação com o mundo. Este último parece agora vestido com uma veste diferente que encobre toda a fealdade do dualismo, o qual se chama, em fraseologia budista, ilusão (*māyā*) nascida do raciocínio (*tarka*) e do erro (*vikalpa*).

3. O satori é a *raison d'être* do Zen, e sem ele o Zen não é Zen. Por conseguinte, todo o artifício (*upāya*), disciplinar ou doutrinário, se orienta para a obtenção do satori. Os mestres Zen não podiam manter-se pacientes à espera de que o satori surgisse por si próprio; isto é, de que surgisse esporadicamente e ao seu próprio gosto. Procuram fervorosamente alguma forma de fazer com que as pessoas realizem, de modo deliberado ou sistemático, a verdade do Zen. As suas apresentações manifestamente enigmáticas do mesmo visavam, na sua maioria, criar um estado de mente nos seus discípulos que preparasse o caminho para a iluminação do Zen. Todas as demonstrações

intelectuais e persuasões exortatórias até agora levadas a cabo pela maioria dos líderes religiosos e filosóficos falharam em produzir o efeito desejado. Os discípulos eram conduzidos cada vez mais para caminhos errados. Especialmente quando o Budismo foi introduzido na China com todos os seus equipamentos indianos, com as suas abstrações altamente metafísicas e num sistema de disciplina moral extremamente complicado, os chineses viram-se confusos sobre como apreender o ponto central da doutrina do Budismo. Daruma, Yenō, Baso e outros mestres notaram o facto. O resultado natural foi a proclamação do Zen; o satori foi colocado acima da leitura de Sútras e da discussão erudita das Śastras, e passou a ser identificado com o Zen. O Zen, portanto, sem satori é como a pimenta sem a sua picardia. Mas, ao mesmo tempo, não devemos esquecer que existe algo como o excesso de satori, o qual é, na verdade, de detestar.

4. Este enfatizar do satori no Zen acima de tudo o resto torna muito significativo o facto de o Zen não ser um sistema de *dhyāna* como o praticado na Índia e por outras escolas do Budismo que não o Zen. Por *dhyāna* compreende-se popularmente uma espécie de meditação ou contemplação; isto é, a fixação do pensamento, especialmente no Budismo Mahāyāna, na doutrina do vazio (*śūnyatā*). Quando a mente está tão treinada que é capaz de realizar o estado de perfeito vazio no qual não resta um traço de consciência, tendo desaparecido mesmo a sensação de estar inconsciente — por outras palavras, quando todas as formas de atividade mental são limpas do campo da consciência, que se assemelha agora a um céu desprovido de qualquer restício de nuvem, uma mera extensão vasta de azul —, diz-se que o *dhyāna* atingiu a sua perfeição. Isto pode ser chamado êxtase ou transe, mas não é Zen. No Zen deve haver um satori; deve haver um levantamento mental geral que destrua as antigas acumulações de intelectualidade e lance os alicerces para uma nova fé; deve haver o despertar de um novo sentido que reveja as antigas coisas a partir de um ângulo

de perceção inteiramente novo e extremamente refrescante. No *dhyāna* não existe nenhuma destas coisas, pois trata-se apenas de um exercício de quietude da mente. Como tal, possui sem dúvida os seus próprios méritos, mas o Zen não deve ser identificado com tais *dhyānas*. O Buda ficou, por isso, insatisfeito com os seus dois mestres Sankhya, em cujo ensinamento as meditações eram tantas etapas de abstração interior ou de aniquilação do pensamento.

5. O satori não é ver Deus como Ele é, como pode ser defendido por alguns místicos cristãos. O Zen tornou clara, desde o início, a sua tese principal, que consiste em ver a obra da criação e não em entrevistar o próprio criador. Este último pode encontrar-se então ocupado a moldar o seu universo, mas o Zen pode prosseguir com o seu próprio trabalho mesmo quando ele não se encontra ali. Não depende do seu apoio. Quando capta a razão de viver uma vida, fica satisfeito. Hōyen, de Gosozan, costumava apresentar a sua própria mão e perguntava aos seus discípulos por que razão lhe chamavam uma mão. Quando se conhece a razão, há satori e tem-se Zen. Ao passo que com o Deus do misticismo ocorre a apreensão de um objeto definido e, quando se tem Deus, o que não é Deus fica excluído. Isto é limitador por si próprio. O Zen deseja a liberdade absoluta, mesmo em relação a Deus. «Nenhum lugar de permanência» significa isso; «Limpa a boca mesmo quando proferires a palavra "Buda"» equivale à mesma coisa. Não é que o Zen queira ser morbidamente profano e sem Deus, mas sabe a incompletude de um nome. Por isso, quando se pediu a Yakusan (Yüehshan) que fizesse uma palestra, ele não proferiu uma palavra, mas, em vez disso, desceu do púlpito e retirou-se para o seu próprio quarto. Hyakujo (Pai-chang) limitou-se a caminhar alguns passos em frente, quedou-se imóvel e abriu os braços — o que foi a sua exposição de um grande princípio do Budismo.

6. O satori é la experiência individual mais íntima e, portanto, não pode ser expresso em palavras ou descrito de

qualquer maneira. Tudo o que se pode fazer no sentido de comunicar a experiência a outrem é sugerir ou indicar, e isto apenas a título tentativo. Aquele que a viveu compreende prontamente quando tais indicações são dadas, mas, quando tentamos vislumbrá-la através dos índices fornecidos, falhamos por completo. Somos então como o homem que diz amar a mulher mais bela do mundo e que, no entanto, nada sabe da sua linhagem ou posição social, do seu nome próprio ou apelido de família, nada sabe da sua individualidade, tanto física como moral. Somos ainda como o homem que coloca uma escadaria num local onde quatro estradas se cruzam, para subir por ela até ao andar superior de uma mansão, e que, no entanto, não sabe exatamente onde fica essa mansão, se a este ou a oeste, se a norte ou a sul. O Buda foi bastante oportuno quando ridicularizou assim todos os filósofos e conversadores vãos do seu tempo, que apenas lidavam com abstrações, boatos vazios e indicações infrutíferas. O Zen, por conseguinte, quer que construamos a escadaria mesmo em frente ao próprio palácio a cujo andar superior devemos subir. Quando pudermos dizer «Esta é a própria personalidade, esta é a própria casa», temos o satori entrevistado face a face e realizado por si próprio. (*Diṭṭhe va dhamme sayaṁ abhiññā sacchikatvā.*)

7. O satori não é um estado de espírito mórbido, um tema adequado para a psicologia anormal. Se é alguma coisa, é um estado de espírito perfeitamente normal. Quando falo de uma reviravolta mental, alguém pode ser levado a considerar o Zen algo a ser evitado pelas pessoas comuns. Esta é uma visão errada do Zen, infelizmente mantida muitas vezes por críticos preconceituosos. Como declarou Nansen (Nan-Ch'üan), ele é o vosso «pensamento quotidiano». Quando, mais tarde, um monge perguntou a um mestre [119] o que se entendia por «pensamento quotidiano», este disse:

«Bebendo chá, comendo arroz,

Passo o meu tempo à medida que ele vem;

Olhando para baixo, para o ribeiro, olhando para cima, para as montanhas,

Quão sereno e relaxado me sinto na verdade!»

[119] Pao-tz'u Wên-Ch'in, um discípulo de Pao-fu Ts'ung-chan, falecido em 928 d.C.

Tudo depende do ajuste da charneira para que a porta se abra para dentro ou para fora. Num piscar de olhos, todo o assunto muda, e tem-se o Zen, e ficamos tão perfeitos e normais como sempre. Mais do que isso, adquirimos, entretanto, algo inteiramente novo. Todas as atividades mentais trabalham agora numa tonalidade diferente, que é mais satisfatória, mais pacífica e mais cheia de alegria do que tudo o que alguma vez se teve.

O tom da vida altera-se. Há algo de rejuvenescedor nisso. As flores da primavera parecem mais bonitas, e o ribeiro da montanha corre mais fresco e transparente. A revolução subjetiva que traz este estado de coisas não pode ser chamada anormal. Quando a vida se torna mais agradável e a sua extensão é tão vasta como o próprio universo, deve haver algo no satori bastante saudável e que vale bem o esforço de se lutar pela sua obtenção.

8. Supostamente vivemos no mesmo mundo, mas quem pode dizer que a coisa a que popularmente chamamos uma pedra, caída diante desta janela, é a mesma coisa para todos nós? De acordo com a forma como olhamos para ela, para alguns a pedra deixa de ser uma pedra, ao passo que para outros permanece para sempre um espécime sem valor de um produto geológico. E esta divergência inicial de pontos de vista suscita uma série interminável de divergências mais tarde nas nossas vidas morais e espirituais. Apenas uma pequena torção, por assim dizer, nos nossos modos de pensar, e no entanto, que mundo de diferença crescerá eventualmente entre uns e outros! Assim acontece com o Zen: o satori é esta torção, ou melhor, este aperto de parafusos, não no sentido errado, mas num

sentido mais profundo e pleno, e o resultado é a revelação de um mundo de valores inteiramente novos.

Mais ainda: o leitor e eu bebemos um gole de uma chávena de chá. O ato é aparentemente idêntico, mas quem pode dizer que grande fosso existe subjetivamente entre nós? No seu ato de beber pode não haver Zen, enquanto o meu está a transbordar dele.

A razão é que um se move no círculo lógico e o outro está fora dele; ou seja, num caso, as chamadas regras rígidas do intelecto afirmam-se, e o ator, mesmo quando age, é incapaz de se libertar dessas amarras intelectuais; ao passo que, no outro caso, o sujeito trilhou um novo caminho e não está de todo consciente da dualidade do seu ato; nele, a vida não se divide em objeto e sujeito ou em agente e paciente. O beber, naquele momento, significa para ele todo o facto, todo o mundo. O Zen vive e, portanto, é livre, ao passo que a nossa vida «comum» está na servidão; o satori é o primeiro passo para a liberdade.

9. O satori é a Iluminação (*sambodhi*). Enquanto o Budismo for a doutrina da Iluminação, como sabemos que é, tanto pela sua literatura mais antiga como pela mais tardia, e enquanto o Zen afirmar que o satori é a sua culminação, deve dizer-se que o satori representa o próprio espírito do ensinamento budista. Quando se anuncia como a transmissão do *Buddha-citta* (*fo-hsin*) não dependente da exposição lógica e discursiva das escrituras canónicas, quer do Hīnayāna quer do Mahāyāna, não está de modo algum a exagerar a sua característica fundamental, que o distingue das outras escolas do Budismo que cresceram no Japão e na China. Seja como for, não há dúvida de que o Zen é uma das possessões espirituais mais preciosas e, em muitos aspetos, mais notáveis legadas aos povos orientais. Mesmo quando considerado a forma budista de misticismo especulativo, não desconhecido no Ocidente na filosofia de Plotino, Eckhart e dos seus seguidores, a sua vasta literatura desde o sexto patriarca, Yenō (Hui-nêng, 638-713), tão bem preservada, vale por si só o estudo sério de estudiosos e

investigadores da verdade. E depois, todo o corpo de koans que gradua sistematicamente o progresso do despertar espiritual é o maravilhoso tesouro nas mãos dos monges Zen no Japão na atualidade.

Ensaio: MÉTODOS PRÁTICOS DE INSTRUÇÃO ZEN

«O QUE é o Zen?» Esta é uma das perguntas mais difíceis de responder — quero dizer, para satisfação do inquisidor; pois o Zen recusa-se, mesmo a título tentativo, a ser definido ou descrito de qualquer maneira. A melhor forma de o compreender será, naturalmente, estudá-lo e praticá-lo pelo menos durante alguns anos na Sala de Meditação. Portanto, mesmo depois de o leitor ter percorrido cuidadosamente este Ensaio, continuará sem orientação quanto ao real significado do Zen. Na verdade, está na própria natureza do Zen o esquivar-se a toda a definição e explicação; ou seja, o Zen não pode ser convertido em ideias, nunca pode ser descrito em termos lógicos.

Por esta razão, os mestres Zen declaram que ele é «independente da letra», sendo «uma transmissão especial fora dos ensinamentos ortodoxos». Mas o propósito deste Ensaio não é apenas demonstrar que o Zen é uma coisa inteligível e que de nada serve tentar discorrer sobre ele. O meu objetivo, pelo contrário, será torná-lo claro em toda a extensão das minhas capacidades, por mais imperfeitas e inadequadas que estas possam ser. E existem várias formas de o fazer.

O Zen pode ser tratado psicologicamente, ontologicamente, epistemologicamente ou historicamente, como fiz até certo ponto na primeira parte deste livro. Estas abordagens são todas extremamente interessantes, cada uma à sua maneira, mas constituem um grande empreendimento que exige anos de preparação. O que aqui me proponho fazer, portanto, será uma exposição prática da matéria, apresentando alguns aspetos do *modus operandi* da instrução Zen, tal como é realizada pelos mestres para a iluminação dos alunos. A leitura atenta destes relatos ajudar-nos-á a penetrar no espírito do Zen até aos limites da sua inteligibilidade.

I

Tal como o concebo, o Zen é o facto último de toda a filosofia e religião. Todo o esforço intelectual deve culminar nele, ou melhor, deve partir dele, se pretende produzir frutos práticos. Toda a fé religiosa deve brotar dele se tiver de se revelar minimamente eficaz e viva na nossa vida ativa. Portanto, o Zen não é necessariamente a fonte apenas do pensamento e da vida budistas; está também muito vivo no Cristianismo, no Maometismo, no Taoísmo e até no Confucianismo positivista.

O que torna todas estas religiões e filosofias vitais e inspiradoras, mantendo a sua utilidade e eficácia, deve-se à presença nelas do que posso designar como o elemento Zen. O mero escolasticismo ou o mero sacerdotalismo nunca criarão uma fé viva. A religião exige algo que impulsione interiormente, que dê energia e que seja capaz de realizar trabalho. O intelecto é útil no seu devido lugar, mas, quando tenta cobrir todo o campo da religião, seca a fonte da vida.

O sentimento ou a mera fé são tão cegos que agarrarão qualquer coisa que lhes surja e a ela se prenderão como a realidade final. O fanatismo é bastante vital no que respeita à sua capacidade explosiva, mas isto não é uma verdadeira religião, e a sua sequência prática é a destruição de todo o sistema, para não falar do destino do seu próprio ser. O Zen é o que faz o sentimento religioso correr pelo seu canal legítimo e o que dá vida ao intelecto.

O Zen faz isto ao dar-nos um novo ponto de vista para olhar para as coisas, uma nova forma de apreciar a verdade e a beleza da vida e do mundo, ao descobrir uma nova fonte de energia nos recessos mais profundos da consciência e ao conceder-nos um sentimento de plenitude e suficiência. Ou seja, o Zen opera milagres ao examinar todo o sistema da vida interior de alguém e ao abrir um mundo até então inteiramente inimaginável. Isto pode ser chamado uma ressurreição.

E o Zen tende a enfatizar o elemento especulativo, embora confessadamente se oponha a isto mais do que a qualquer outra coisa

em todo o processo da revolução espiritual, e neste aspeto o Zen é verdadeiramente budista. Ou talvez seja melhor dizer que o Zen faz uso da fraseologia pertencente às ciências da filosofia especulativa. Evidentemente, o elemento do sentimento não é tão proeminentemente visível no Zen como nas seitas da Terra Pura, onde a «bhakti» (fé) é tudo em tudo; o Zen, por outro lado, enfatiza a faculdade de ver (*darśana*) ou de saber (*vidyā*), embora não no sentido de deduzir logicamente, mas no de apreender intuitivamente.

De acordo com a filosofia do Zen, somos demasiado escravos da forma convencional de pensar, que é dualística de lés a lés. Nenhuma «interpenetração» é permitida, não ocorre fusão de opostos na nossa lógica quotidiana. O que pertence a Deus não é deste mundo, e o que é deste mundo é incompatível com o divino. O preto não é branco, e o branco não é preto. O tigre é tigre, e o gato é gato, e nunca serão um só. A água corre, a montanha eleva-se. É assim que as coisas ou as ideias funcionam neste universo dos sentidos e dos silogismos. O Zen, contudo, inverte este esquema de pensamento e substitui-o por um novo no qual não existe lógica, nem arranjo dualístico de ideias. Acreditamos no dualismo principalmente por causa do nosso ensino tradicional.

Se as ideias correspondem realmente aos factos é outra questão que exige uma investigação especial. Normalmente não investigamos o assunto, limitamo-nos a aceitar o que nos é incutido na mente; pois aceitar é mais conveniente e prático, e a vida torna-se com isso, até certo ponto, embora não na realidade, mais fácil. Somos, por natureza, conservadores, não por sermos preguiçosos, mas porque gostamos do repouso e da paz, mesmo que superficialmente. Mas chega o momento em que a lógica tradicional já não se sustenta, pois começamos a sentir contradições e divisões e, consequentemente, angústia espiritual. Perdemos o repouso confiante que experimentávamos quando seguíamos cegamente as formas tradicionais de pensar.

Eckhart diz que todos procuramos o repouso, quer conscientemente quer não, tal como a pedra não pode deixar de se mover até tocar a terra. Evidentemente, o repouso que parecíamos

desfrutar antes de sermos despertados para as contradições envolvidas na nossa lógica não era o verdadeiro; a pedra continuou a mover-se em direção ao chão. Onde está, então, o solo do não-dualismo no qual a alma pode ser real e verdadeiramente tranquila e abençoada? Para citar Eckhart novamente: «As pessoas simples concebem que devemos ver Deus como se Ele estivesse daquele lado e nós deste. Não é assim; Deus e eu somos um no ato de eu O perceber.» Nesta unidade absoluta das coisas, o Zen estabelece os fundamentos da sua filosofia.

A ideia de unidade absoluta não é pertença exclusiva do Zen; existem outras religiões e filosofias que pregam a mesma doutrina. Se o Zen, como outros monismos ou teísmos, se limitasse a estabelecer este princípio e não tivesse algo especificamente conhecido como Zen, há muito que teria deixado de existir como tal. Mas há no Zen algo de único que constitui a sua vida e justifica a sua pretensão de ser a herança mais preciosa da cultura oriental.

O seguinte *mondo* ou diálogo (literalmente, perguntas e respostas) dar-nos-á um vislumbre dos caminhos do Zen. Um monge perguntou a Jōshu (Chao-chou), um dos maiores mestres na China: «Qual é a palavra última da verdade?» Em vez de lhe dar qualquer resposta específica, ele deu uma resposta simples, dizendo: «Sim.» O monge, que naturalmente não conseguiu ver qualquer sentido neste tipo de resposta, perguntou uma segunda vez, e a isto o mestre rugiu de volta: «Não sou surdo!» [120]

Vede como o problema sumamente importante da unidade absoluta ou da razão última é tratado aqui de forma irrelevante (devo dizer)! Mas isto é característico do Zen, é aqui que o Zen transcende a lógica e anula a tirania e a deturpação das ideias. Como disse antes, o Zen desconfia do intelecto, não confia nos métodos tradicionais e dualísticos de raciocínio, e lida com os problemas segundo os seus modos originais próprios.

[120] Outra vez, quando perguntaram a Jōshū sobre a "primeira palavra", ele tossiu. O monge observou: "Não será isto?" "Ora, a um velho nem sequer é permitido tossir!" — respondeu prontamente o velho mestre. Jōshū teve ainda outra oportunidade para expressar a sua visão sobre a

palavra única. Um monge perguntou: "O que é a palavra única?" O mestre exigiu: "O que dizes tu?" "O que é a palavra única?" — a pergunta foi repetida quando Jōshū deu o seu veredicto: "Tu fazes com que sejam duas." A Shuzan (Shu-shan) perguntaram uma vez: "Um velho mestre diz: 'Existe uma palavra que, quando compreendida, apaga os pecados de inumeráveis *kalpas*': qual é esta palavra única?" Shuzan respondeu: "Mesmo debaixo do teu nariz!" "Qual é o significado último disso?" "Isto é tudo o que posso dizer": — esta foi a conclusão do mestre.

Para citar outro caso antes de avançarmos mais no tema propriamente dito. Ao mesmo velho Jōshu foi perguntado noutra ocasião: «Uma luz divide-se em centenas de milhares de luzes; posso perguntar onde brilha a origem desta única luz?» [121]

[121] Existem muitos diálogos (*mondoes*) que visam o mesmo assunto. O mais conhecido, por Jōshū, é citado noutro local; de outros, mencionamos os seguintes. Um monge perguntou a Risan (Li-shan): "Todas as coisas são reduzidas ao vazio, mas a que é reduzido o vazio?" Risan respondeu: "A língua é demasiado curta para te explicar isso." "Porque é demasiado curta?" "Por dentro e por fora, é de uma só consonância", disse o mestre. Um monge perguntou a Keisan (Ch'i-shan): "Quando as relações são dissolvidas, tudo se reduz ao vazio; mas a que é reduzido o vazio?" O mestre chamou pelo monge e o monge respondeu "Sim", após o que o mestre chamou a sua atenção, dizendo: "Onde está o vazio?" Disse o monge: "Peço-vos que me digais." Keisan respondeu: "É como o persa a provar pimenta." Enquanto a luz única é uma questão etiológica na medida em que a sua origem é o ponto em discussão, as perguntas aqui referidas são teleológicas porque a redução última do vazio é o tema para resolução. Mas como o Zen transcende o tempo e a história, reconhece apenas um curso do devir sem princípio nem fim. Quando conhecemos a origem da luz única, também sabemos onde termina o vazio.

Esta pergunta, tal como a última mencionada, é um dos problemas mais profundos e desconcertantes da filosofia. Mas o velho mestre não perdeu muito tempo a responder à pergunta, nem recorreu a qualquer discussão verbal. Limitou-se a atirar um dos seus sapatos sem um comentário. O que pretendia ele dizer com isso? Para compreender tudo isto, é necessário que adquiramos um «terceiro

olho», como se costuma dizer, e aprendamos a olhar para as coisas a partir de um novo ponto de vista.

Como é demonstrada esta nova forma de olhar para as coisas pelos mestres Zen? Os seus métodos são, naturalmente, muito invulgares, anticonvencionais, ilógicos e, consequentemente, incompreensíveis para os não-iniciados. O objetivo do presente Ensaio será descrever esses métodos classificados sob os seguintes títulos gerais:

I. Método Verbal, e

II. Método Direto. O primeiro método pode ser subdividido em:

1. Paradoxo;

2. Ir Além dos Opostos;

3. Contradição;

4. Afirmação;

5. Repetição; e

6. Exclamação. O Método Direto, assim chamado, significa uma exibição de força física, e pode ser subdividido em vários grupos, tais como o gesto, o golpe, a execução de um conjunto definido de atos, o orientar outros para se moverem, etc. Mas, como não pretendo oferecer aqui qualquer classificação científica e minuciosa das formas de os mestres Zen lidarem com os seus alunos para os iniciar nos mistérios do Zen, não tentarei ser exaustivo neste artigo. Mais tarde, escreverei detalhadamente sobre o Método Direto. Se conseguir que o leitor adquira aqui uma espécie de compreensão quanto às tendências gerais e particularidades do Budismo Zen, considero a minha tarefa um sucesso.

II

É bem sabido que todos os místicos gostam de paradoxos para expor as suas visões. Por exemplo, um místico cristão pode dizer: «Deus é real, mas não é nada, vazio infinito; é simultaneamente todo o

ser e nenhum ser. O reino divino é real e objetivo; e ao mesmo tempo está dentro de mim — eu próprio sou o céu e o inferno.» A «escuridão divina» ou o «motor imóvel» de Eckhart é outro exemplo.

Creio que podemos colher casualmente quaisquer afirmações deste tipo na literatura mística e compilar um livro de irracionalidades místicas. O Zen não é exceção a este respeito, mas na sua forma de expressar assim a verdade existe algo que podemos designar como caracteristicamente Zen. Consiste principalmente na concretude e na vivacidade da expressão. Recusa-se, em geral, a dar ouvidos a abstrações. Apresentar-se-ão alguns exemplos. De acordo com Fudaishi (Fu-ta-shih):

«De mãos vazias vou e no entanto a enxada está nas minhas mãos;

Caminho a pé, e no entanto no dorso de um bueiro vou montado:

Quando passo sobre a ponte,

Vede, a água não corre, mas a ponte corre.»

Isto soa completamente desprovido de razão, mas, de facto, o Zen abunda em tais irracionalidades gráficas. «A flower is not red, nor is the willow green» [A flor não é vermelha, nem o salgueiro é verde] — é uma das expressões mais conhecidas do Zen, e é considerada o mesmo que a sua afirmativa: «A flor é vermelha e o salgueiro é verde.» Para o colocar numa fórmula lógica, funcionará assim: «A é simultaneamente A e não-A.» Se assim for, eu sou eu e, no entanto, o leitor é eu. Um filósofo indiano afirma que *Tat twam asi*, Tu és isso. Se assim for, o céu é o inferno e Deus é o Diabo. Para os cristãos ortodoxos piedosos, que doutrina chocante é este Zen!

Quando o senhor Chang bebe, o senhor Li fica alegre. O silencioso e tonante Vimalakīrti confessou que estava doente porque todos os seus semelhantes estavam doentes. Deve dizer-se que todas as almas sábias e amorosas são as personificações do Grande Paradoxo do universo. Mas estou a desviar-me do assunto. O que

queria dizer era que o Zen é mais ousadamente concreto nos seus paradoxos do que outros ensinamentos místicos.

Estes últimos limitam-se mais ou menos a afirmações gerais relativas à vida, a Deus ou ao mundo, mas o Zen leva as suas asserções paradoxais a cada detalhe da nossa vida quotidiana. Não hesita em negar categoricamente todos os factos mais familiares da nossa experiência. «Estou aqui a escrever e, no entanto, não escrevi uma palavra. O leitor está talvez a ler isto agora e, no entanto, não existe uma pessoa no mundo que leia. Sou totalmente cego e surdo, mas cada cor é reconhecida e cada som distinguido.» Os mestres Zen continuarão assim indefinidamente. Basho (Pa-chiao), um monge coreano do século IX, proferiu outrora um famoso sermão que dizia assim: «Se tendes um bastão (*shujo*, ou *chu-chang* em chinês), dar-vos-ei um; se não tendes nenhum, tirar-vos-ei o bastão.»

Quando Jōshu, o grande mestre Zen de quem se fez menção repetidamente, foi questionado sobre o que daria quando um homem atingido pela pobreza fosse ter com ele, respondeu: «O que lhe falta?»[122] Quando lhe perguntaram noutra ocasião: «Quando um homem vem ter consigo sem nada, o que lhe diria?», a sua resposta imediata foi: «Atira-o fora!» Podemos perguntar-lhe: Quando um homem não tem nada, o que vai ele atirar?

Quando um homem é pobre, pode dizer-se que é autossuficiente? Não está ele necessitado de tudo? Por mais profundo que seja o significado que possa existir nestas respostas de Jōshu, os paradoxos são bastante intrigantes e desafiam o nosso intelecto logicamente treinado. «Levar os bois do camponês e fugir com a comida do homem faminto» é uma frase favorita dos mestres Zen, que pensam que podemos assim cultivar melhor o nosso campo espiritual e preencher a alma faminta da substância das coisas.

[122] Outra vez disseram a um monge: "Agarra-te à tua pobreza!" A resposta de Nanyin Yegu (Nan-yüan Hui-yung) ao seu monge desprovido foi mais consoladora: "Tu próprio seguras um punhado de joias." O assunto da pobreza é de extrema importância na nossa experiência religiosa — a pobreza não apenas no sentido material, mas também no

espiritual. O ascetismo deve ter como princípio fundamental um sentido muito mais profundo do que o mero refrear dos desejos e paixões humanas; deve existir nele algo de positivo e altamente religioso. "Ser pobre em espírito", qualquer que seja o significado que possua no Cristianismo, é rico em significação para os budistas, especialmente para os seguidores do Zen. Um monge, Sei-jei (Ch'ing-shi), veio até Sozan (Ts'ao-shan), um grande mestre da escola Sōtō na China, e disse: "Sou um pobre monge solitário: peço-vos que tenhais piedcia de mim." "Ó monge, anda mais para a frente!" Perante isto, o monge aproximou-se do mestre, que então exclamou: "Depois de usufruíres de três taças cheias do fino *chiu* (licor) fabricado em Ch'ing-yüan, ainda protestas dizendo que os teus lábios não estão de todo molhados?" Quanto a outro aspeto da pobreza, cf. o poema de pobreza de Hsiang-yen.

Conta-se que Ōkubo Shibun, famoso por pintar bambu, foi solicitado a executar um *kakemono* representando uma floresta de bambu. Consentindo, pintou com toda a sua perícia reconhecida um quadro no qual todo o bosque de bambu estava em vermelho. O cliente, após a sua receção, maravilhou-se com a perícia extraordinária com que a pintura fora executada e, dirigindo-se à residência do artista, disse: «Mestre, vim agradecer-lhe o quadro; mas, desculpe-me, pintou o bambu de vermelho.» «Bem», exclamou o mestre, «em que cor o desejaria?» «Em preto, com certeza», respondeu o cliente. «E quem», respondeu o artista, «viu alguma vez um bambu de folhas pretas?»

Quando alguém está tão habituado a uma determinada forma de olhar para as coisas, acha muito difícil mudar de rumo e iniciar uma nova linha de procedimento. A verdadeira cor do bambu talvez não seja nem vermelho, nem preto, nem verde, nem qualquer outra cor conhecida por nós. Talvez seja vermelho, talvez seja preto da mesma forma. Quem sabe? Os paradoxos imaginados podem afinal não ser realmente paradoxos.

III

A forma seguinte em que o Zen se expressa é a negação dos opostos, correspondendo de certa forma à *via negativa* mística. O

ponto é não ser «apanhado», como diriam os mestres, em nenhuma das quatro proposições (*catushkotia*): 1. «É A»; 2. «Não é A»; 3. «É simultaneamente A e não-A»; e 4. «Não é nem A nem não-A». Quando fazemos uma negação ou uma asserção, é certo que entraremos numa destas fórmulas lógicas, de acordo com o método de raciocínio indiano.

Enquanto o intelecto tiver de se mover no sulco dualístico comum, isto é inevitável. Está na natureza da nossa lógica que qualquer afirmação que possamos fazer tenha de ser assim expressa. Mas o Zen pensa que a verdade pode ser alcançada quando não é afirmada nem negada. Este é, na verdade, o dilema da vida, mas os mestres Zen são sempre insistentes em escapar ao dilema. Vejamos se escapam livres.

De acordo com Ummon: «No Zen existe liberdade absoluta; por vezes nega e noutras alturas afirma; faz de qualquer das formas conforme lhe apraz.» Um monge perguntou: «Como é que nega?» «Com a passagem do inverno vem a primavera.» «O que acontece quando a primavera vem?» «Carregando um bastão atravessado nos ombros, que se deambule pelos campos, a este ou a oeste, a norte ou a sul, e que se batam as velhas cepas até ao conteúdo do coração.» Esta era uma forma de ser livre, como mostrou um dos maiores mestres da China. Segue-se outra forma.

Os mestres andam geralmente com uma espécie de bastão curto conhecido como *shippé* (*chu-pi*), ou pelo menos faziam-no na antiga China. Não importa se é um *shippé* ou não; qualquer coisa, na verdade, servirá o nosso propósito. Shuzan, um mestre Zen notável do século X, segurou o seu bastão e disse a um grupo de discípulos: «Não lhe chameis um *shippé*; se o fizerdes, afirmais. Nem negueis que seja um *shippé*; se o fizerdes, negais. À parte da afirmação e da negação, falai, falai!»

A ideia é libertar as nossas cabeças de emaranhados dualísticos e de subtilezas filosóficas. Um monge saiu da fileira, tirou o *shippé* da mão do mestre e atirou-o para o chão. Será esta a resposta? Será esta a

forma de responder ao pedido do mestre para «falar»? Será esta a forma de transcender as quatro proposições — as condições lógicas do pensamento? Em suma, será esta a forma de ser livre? Nada é estereotipado no Zen, e outra pessoa pode resolver a dificuldade de uma maneira completamente diferente. É nisto que o Zen é original e criativo.

Ummon expressou a mesma ideia com o seu bastão, que ergueu, dizendo: «O que é isto? Se dizeis que é um bastão, ides direto para o inferno; mas se não é um bastão, o que é?»

O caminho de Hima (Pi-mo) desviou-se um pouco deste. Costumava carregar um bastão forcado e, sempre que um monge se aproximava dele e fazia uma vénia, aplicava o bastão no pescoço do monge e dizia: «Que diabo te ensinou a ser um monge sem lar? Que diabo te ensinou a andar por aí? Quer possas dizer algo, quer não possas dizer nada, vais morrer da mesma forma sob a minha forca: fala, fala, sê rápido!» Tokusan (Tê-shan) foi outro mestre que brandiu um bastão com o mesmo efeito; pois costumava dizer: «Não importa o que digais, ou o que não digais, trinta golpes para vós da mesma forma!»

Quando a posse de um gatinho foi disputada entre duas fações de monges, o Mestre Nansen (Nan-Ch'üan P'u-yüan, 749-835) apareceu, segurou o animal e disse-lhes: «Se conseguirdes dizer uma palavra, este será salvo; se não, será morto.» Por «uma palavra», naturalmente, pretendia significar uma que transcendesse tanto a afirmação como a negação, tal como quando a Jōshu se pediu «uma palavra da verdade última».

Ninguém respondeu, pelo que o mestre matou a pobre criatura. Nansen parece um budista de coração duro, mas o seu intuito é: dizer que *é* envolve-nos num dilema; dizer que *não é* coloca-nos na mesma situação difícil. Para alcançar a verdade, este dualismo deve ser evitado. Como o evita o leitor? Pode não ser apenas a perda da vida de um gatinho, mas a perda da sua própria vida e alma, se falhar em superar este impasse. Daí o procedimento drástico de Nansen.

Mais tarde, à noite, Jōshu, que era um dos seus discípulos, regressou, e o mestre contou-lhe o incidente do dia. Jōshu tirou imediatamente uma das suas sandálias de palha e, colocando-a sobre a cabeça, começou a retirar-se. Perante isto, disse o mestre: «Que pena não estares hoje connosco, pois terias salvo o gatinho.» Este comportamento estranho, contudo, era a forma de Jōshu afirmar a verdade transcendendo o dualismo do «ser» (*sat*) e do «não ser» (*asat*).

Enquanto Kyōzan (Yang-shan, 804-899) residia em Tōhei (Tung-ping), de Shao-chou, o seu mestre Isan (Weishan, 771-853), sendo ambos notáveis mestres Zen da dinastia T'ang, enviou-lhe um espelho acompanhado de uma carta. Kyōzan ergueu o espelho perante uma congregação de monges e disse: «Ó monges, Isan enviou para aqui um espelho. Será este o espelho de Isan ou o meu próprio? Se dizeis que é de Isan, como é que o espelho está nas minhas mãos? Se dizeis que é meu, não veio ele de Isan?

Se fizerdes uma declaração adequada, será mantido aqui. Se não conseguirdes, será despedaçado.» Disse isto por três vezes, mas ninguém tentou sequer responder. O espelho foi então despedaçado. Isto assemelhou-se um pouco ao caso do gatinho de Nansen. Em ambos os casos, os monges falharam em salvar a vítima inocente ou o tesouro precioso, simplesmente porque as suas mentes ainda não estavam livres do intelectualismo e foram incapazes de romper os emaranhados propositadamente criados por Nansen num caso e por Kyōzan no outro.

O método Zen de treinar os seus seguidores parece, assim, totalmente desprovido de razão e desnecessariamente desumano. Mas os olhos do mestre estão sempre postos na verdade absoluta e, no entanto, alcançável neste mundo de particularidades. Se esta pode ser obtida, que importa que uma coisa considerada preciosa seja partida e que um animal seja sacrificado? Não é a recuperação da alma mais importante do que a perda de um reino?

Kyōgen (Hsiang-yen), discípulo de Isan (Wei-shan), de quem acabámos de receber conhecimento, disse num dos seus sermões: «É como um homem sobre um precipício de mil pés de altura; ele está ali suspenso por um ramo de uma árvore entre os dentes; os pés estão longe do chão e as mãos não seguram nada. Suponha-se que outro homem se aproxima dele para lhe propor uma questão: "Qual é o significado de o primeiro patriarca ter vindo do Ocidente para aqui?"

Se este homem abrir a boca para responder, é certo que cairá e perderá a vida; mas se não der resposta, deve dizer-se que ignora o inquisidor. Neste momento crítico, o que deve ele fazer?» Isto apresenta a negação dos opostos de uma forma ilustrativa muito gráfica. O homem sobre o precipício encontra-se preso num dilema de vida e de morte, e não pode haver subterfúgios lógicos. O gato pode ser sacrificado no altar do Zen, o espelho pode ser despedaçado no chão, mas que dizer da própria vida?

Conta-se que o Buda, numa das suas vidas anteriores, se lançou nas fauces de um monstro devorador de homens para obter a estância completa da verdade. O Zen, sendo prático, deseja que tomemos a mesma nobre determinação de renunciar à nossa vida dualística em prol da iluminação e da paz eterna. Pois diz que a sua porta se abrirá quando esta determinação for alcançada.

O dualismo lógico do «ser» (*asti*) e do «não ser» (*nāsti*) é frequentemente expresso pelos mestres Zen através de termos de contraste usados na nossa linguagem quotidiana: «tirar a vida» e «dar a vida», «capturar» e «libertar», «dar» e «tirar», «entrar em contacto» e «afastar-se de», etc. Ummon ergueu uma vez o seu bastão e declarou: «Todo o mundo, o céu e a terra, deve por completo a sua vida e a sua morte a este bastão.» Um monge adiantou-se e perguntou: «Como é morto?» «Contorcendo-se em agonia!» «Como é devolvido à vida?» «Mais vale seres um cozinheiro.» «Quando não é morto nem está vivo, o que diria?» Ummon levantou-se do seu assento e disse: «*Mo-hê-pan-jê-po-lo-mi-ta!*» (*Mahā-prajñāpāramitā*). Esta foi a síntese de Ummon — «a palavra única» da verdade última, na qual a

tese e a antítese são concretamente unificadas, e à qual as quatro proposições são inaplicáveis (*rahita*).

IV

Chegámos agora à terceira classe que denominei «Contradição», pela qual entendo a negação, implícita ou expressa, por parte do mestre Zen daquilo que ele próprio afirmou ou do que foi afirmado por outrem. Para a mesmíssima pergunta, a sua resposta é por vezes «Não», por vezes «Sim». Ou dá uma negação categórica a um facto bem conhecido e plenamente estabelecido.

Sob um ponto de vista comum, ele é totalmente pouco fiável, mas parece pensar que la verdade do Zen exige tais contradições e negações; pois o Zen possui um padrão próprio que, para as nossas mentes de senso comum, consiste justamente em negar tudo o que devidamente consideramos verdadeiro e real. Apesar destas aparentes confusões, a filosofia do Zen é guiada por um princípio profundo que, uma vez apreendido, faz com que a sua inversão se torne a verdade mais evidente.

Um monge perguntou ao sexto patriarca da seita Zen na China, que floresceu no final do século VII e início do século VIII: «Quem alcançou os segredos de Wobai (Huang-mei)?» Wobai é o nome da montanha onde o quinto patriarca, Hung-jên, costumava residir, e era um facto bem conhecido que Hui-nêng, o sexto patriarca, estudou o Zen sob a sua orientação e o sucedeu na linha ortodoxa de transmissão. A pergunta não era, portanto, uma pergunta simples e regular, que procurasse uma informação sobre factos. Tinha um objetivo bastante ulterior. A resposta do sexto patriarca foi: «Aquele que compreende o Budismo alcançou os segredos de Wobai.»

«Alcançou-os o senhor, então?»

«Não, não os alcancei.»

«Como é», perguntou o monge, «que não os alcançou?»

Huệ Năng đáp: Vì tôi không hiểu pháp Phật.

Não compreendia ele realmente o Budismo? Ou será que não compreender é compreender? Esta é também a filosofia da Kena-Upanishad.

Có thật Huệ Năng không hiểu pháp Phật không? Hay không hiểu tức là hiểu, theo luân điệu của triết giáo Keng – Upanishad?

A contradição do sexto patriarca é de certo modo suave e indireta quando comparada com a de Dōgo (Tao-wu). Ele sucedeu a Yakusan (Yüeh-shan Weiyen, 751-834), mas quando lhe foi perguntado por Gohō (Wu-fêng) se conhecia o velho mestre de Yakusan, negou-o categoricamente, dizendo: «Não, não conheço.» Gohō foi, contudo, persistente. «Por que não o conhece?» «Não conheço, não conheço», foi a afirmação enfática de Dōgo. Este último, de forma bastante singular, recusou-se assim a dar qualquer razão, exceto negar simples e energicamente o facto que era evidente para o nosso conhecimento de senso comum.

Outra contradição enfática e inequívoca por parte de Tesshikaku (T'ieh-tsui Chiao) é mais bem conhecida pelos estudantes de Zen do que o caso acabado de citar. Ele foi discípulo de Jōshu (Chao-chou). Quando visitou Hōgen (Fa-yen Wên-i, falecido em 958), outro grande mestre Zen, este perguntou-lhe qual fora o último local de onde viera. Tesshikaku respondeu que vinha de Jōshu. Disse Hōgen: «Tenho a informação de que um cipreste se tornou outrora o tema da conversa dele; foi realmente assim?»

Tesshikaku foi seguro na sua negação, dizendo: «Ele não teve tal conversa.» Hōgen protestou: «Todos os monges que vêm de Jōshu ultimamente falam da sua referência a um cipreste em resposta à pergunta de um monge: "Qual foi o real objetivo da vinda de Bodhidharma para o Oriente?". Como diz que Jōshu não fez tal referência a um cipreste?» Perante isto, Tesshikaku rugiu: «O meu falecido mestre nunca teve tal conversa; nenhuma alusão desrespeitosa a ele, se faz favor!»

Hōgen admirou grandemente esta atitude por parte do discípulo do famoso Jōshu e disse: «Verdadeiramente, és o filho de um leão!»

Na literatura Zen, a vinda de Dharma do Ocidente — isto é, da Índia — é com bastante frequência o tema do discurso. Quando se faz uma pergunta quanto ao real objetivo da sua vinda para a China, esta refere-se ao princípio último do Budismo, e nada tem a ver com o seu motivo pessoal que o fez cruzar o oceano, desembarcando em algum ponto ao longo da costa sul da China. O facto histórico não é a questão aqui. E a esta pergunta sumamente importante são dadas numerosas respostas, mas tão variadas e tão inesperadamente estranhas, e no entanto, segundo os mestres Zen, todas expressivas da verdade do seu ensinamento.

Esta contradição, negação ou afirmação paradoxal é o resultado inevitável da forma Zen de olhar para a vida. Todo o ênfase da sua disciplina é colocado na apreensão intuitiva da verdade interior profundamente oculta na nossa consciência. E esta verdade assim revelada ou despertada dentro de si próprio desafia a manipulação intelectual, ou pelo menos não pode ser transmitida a outrem através de quaisquer fórmulas dialéticas.

Deve provir de si próprio, crescer dentro de si próprio e tornar-se um com o seu próprio ser. O que os outros — isto é, ideias ou imagens — podem fazer é indicar o caminho onde reside a verdade. Isto é o que os mestres Zen fazem. E os indicadores fornecidos por eles são naturalmente livres de convenções e refrescantemente originais. Como os seus olhos estão sempre fixos na própria verdade última, tudo e qualquer coisa de que possam dispor é utilizado para alcançar o fim, independentemente das suas condições e consequências lógicas.

Esta indiferença perante a lógica é por vezes afirmada propositadamente, apenas para nos dar a conhecer que a verdade do Zen é independente do intelecto. Daí a afirmação no Prajña-pāramitā-Sūtra de que «Não ter nenhum Dharma sobre o qual discorrer — isto é discorrer sobre o Dharma.» (*Dharmadeśanā dharmadeśaneti subhūte nāsti sa Kaścid dharmo yo dharmadeśana nāmotpalabhyate.*)

Haikyu (P'ei Hsiu), um ministro de Estado da dinastia T'ang, era um dedicado seguidor do Zen sob a orientação de Ōbaku. Um dia,

mostrou-lhe um manuscrito no qual constava a sua compreensão do Zen. O mestre pegou nele e, colocando-o ao seu lado, não fez qualquer movimento para o ler, permanecendo em silêncio por algum tempo. Disse depois: «Compreende?» «Não totalmente», respondeu o ministro. «Se tem uma compreensão aqui», disse o mestre, «existe algo de Zen. Mas se for confiado ao papel e à tinta, em lado nenhum se encontra a nossa religião.»

Algo análogo a isto já notámos na entrevista de Hakuin com Shōju Rōnin. Sendo um facto vivo, o Zen só se encontra onde se lida com factos vivos. O apelo ao intelecto é real e vivo enquanto emanar diretamente da vida. Caso contrário, nenhuma quantidade de realização literária ou de análise intelectual vale no estudo do Zen.

V

Até agora, o Zen parece ser nada mais do que uma filosofia de negação e contradição, ao passo que, na verdade, possui o seu lado afirmativo, e nisto consiste a singularidade do Zen. Na maioria das formas de misticismo, especulativo ou emocional, as suas afirmações são gerais e abstratas, e não existe muito nelas que as distinga especificamente de alguns dos ditames filosóficos. Canta Blake, por exemplo:

«Ver um mundo num grão de areia, E um céu numa flor silvestre, Segurar a infinidade na palma da tua mão E a eternidade numa hora.»

Ouvam também os sentimentos requintados expressos nas linhas de Wither:

«Pelo murmúrio de uma fonte, Ou pelo sussurro do ramo mais pequeno; Por uma margarida, cujas folhas abertas Se fecham quando Titã vai para a cama; Ou por um arbusto ou árvore sombreada — Ela podia infundir mais em mim Do que todas as belezas da natureza conseguem Noutros homens mais sábios.»

Não é muito difícil compreender estes sentimentos poéticos e místicos tal como expressos por almas altamente sensíveis, embora possamos não realizar todos exatamente o que elas sentiram. Mesmo

quando Eckhart declara que «o olho com que vejo Deus é o mesmo com que Deus me vê», ou quando Plotino se refere àquilo «que a mente, quando se volta para trás, pensa antes de se pensar a si própria», não achamos totalmente além da nossa compreensão alcançar o seu significado, no que diz respeito às ideias que tentam transmitir nestas expressões místicas.

Mas, quando chegamos a afirmações dos mestres Zen, ficamos inteiramente sem orientação sobre como interpretá-las. As suas afirmações são tão irrelevantes, tão inadequadas, tão irracionais e tão absurdas — pelo menos superficialmente — que aqueles que não ganharam a forma Zen de olhar para as coisas dificilmente conseguem encontrar-lhes pés nem cabeça.

A verdade é que, mesmo com místicos consagrados, estes são incapazes de estar totalmente livres da mácula do intelecto e deixam, por norma, «vestígios» através dos quais a sua morada sagrada poderia ser alcançada. O «voo do sozinho para o sozinho» de Plotino é uma grande expressão mística que prova o quão profundamente ele se aprofundou no santuário interior da nossa consciência. Mas subsiste algo de especulativo ou metafísico nisso e, quando colocado lado a lado com as expressões Zen a citar abaixo, apresenta, como diriam os mestres, um sabor místico à superfície.

Enquanto os mestres se dedicam a negações, recusas, contradições ou paradoxos, a mancha da especulação não está totalmente limpa deles. Naturalmente, o Zen não se opõe à especulação, pois esta é também uma das funções da mente. Mas o Zen viajou ao longo de um caminho diferente, totalmente único, creio eu, na história do misticismo, seja oriental ou ocidental, cristão ou budista. Alguns exemplos bastarão para ilustrar o meu ponto de vista.

Um monge perguntou a Jōshu: «Li no Sútra que todas as coisas regressam ao Um, mas a onde regressa este Um?» Respondeu o mestre: «Quando estava na província de Tsing, mandei fazer uma túnica que pesava sete *chin*.» Quando se perguntou a Kōrin (Hsiang-lin Yüan) qual era o significado da vinda de Bodhidharma do

Ocidente, a sua resposta foi: «Após um longo período sentado, sentimo-nos fatigados.» Qual é a relação lógica entre a pergunta e a resposta? Refere-se aos nove anos de permanência de Dharma sentado face à parede, como reza a tradição? Se assim for, foi a sua propaganda muito barulho por nada, exceto o facto de se sentir fatigado? Quando se perguntou a Kwazan (Hê-shan) o que era o Buda, ele disse: «Sei tocar tambor, rub-a-dub, rub-a-dub!» (*chieh ta ku*). Quando Baso Dōichi estava doente, um dos seus discípulos aproximou-se e inquiriu sobre o seu estado: «Como se sente hoje?» «*Nichimen-butsu, Gwachimen-butsu!*» foi a resposta, que significa literalmente «Buda com rosto de sol, Buda com rosto de lua!».

Um monge perguntou a Jōshu: «Quando o corpo se desmorona todo em pedaços e regressa ao pó, permanece eternamente uma coisa. Sobre isto me falaram, mas onde permanece esta única coisa?» O mestre respondeu: «Está vento outra vez esta manhã.» Quando se perguntou a Shuzan (Shou-shan) qual era o principal ensinamento do Budismo, citou um verso:

«Pelo castelo do rei de Ch'u, Para leste corre o rio de Ju.»

«Quem é o mestre de todos os Budas?» foi a pergunta colocada a Bokuju (Mu-chou), que em resposta se limitou a cantarolar uma melodia: «*Ting-ting, tung-tung, ku-ti, ku-tung!*». À pergunta sobre o que era o Zen, o mesmo mestre deu a seguinte resposta: «*Namu-sambo!*» (*gnamoratnatrayāya*).

O monge, contudo, confessou que não conseguia compreender, pelo que o mestre exclamou: «Ó tua rã miserável, de onde vem esse teu mau carma?». Noutra ocasião, a mesma pergunta suscitou uma resposta diferente, que foi: «*Makahannyaharamii!*» (*mahāprajñāpāramitā*). Quando o monge falhou em compreender o significado último da frase, o mestre continuou:

«A minha túnica está toda gasta após tantos anos de uso, E partes dela em farrapos, frouxamente suspensas, foram sopradas para as nuvens.»

Para citar outro caso de Bokuju, foi uma vez questionado por um monge: «Qual é a doutrina que vai além dos Budas e dos Pais?» O mestre, erguendo imediatamente o seu bastão, disse à congregação: «Chamo a isto um bastão, e como lhe chamariam vós?» Nenhuma resposta surgiu, pelo que o mestre, erguendo novamente o bastão, perguntou ao monge: «Não me perguntaste sobre a doutrina que vai além dos Budas e dos Pais?»

Quando se perguntou uma vez a Nanyin Yegu (Nan-yüan Hui-yung) o que era o Buda, ele disse: «O que não é o Buda?» Outra vez a sua resposta foi: «Nunca o conheci.» Houve ainda outra ocasião em que disse: «Espera até que exista um, pois então dir-te-ei.» Até aqui, Nanyin não parece tão incompreensível, mas o que se segue desafiará a nossa mais aguda análise intelectual. Quando o monge inquisidor respondeu à terceira afirmação do mestre, dizendo: «Se assim for, não existe nenhum Buda em si», o mestre afirmou prontamente: «Tens razão aí.» Isto evocou uma nova pergunta: «Onde tenho razão, senhor?» «Este é o trigésimo dia do mês», respondeu o mestre.

Kisu Chijo (Kuei-tsung Chih-Ch'ang) foi um dos aptos discípulos de Baso (Ma-tsu). Quando limpava as ervas no jardim, um estudioso budista versado na filosofia do Budismo veio ver o mestre. Uma serpente passou por acaso perto deles, e o mestre matou-a de imediato com uma enxada. O monge filósofo comentou: «Há quanto tempo ouço o nome de Kisu e quão reverentemente tenho pensado nele! Mas o que vejo agora senão um monge de modos rude?» «Ó meu monge estudioso», disse o mestre, «mais vale voltares para a Sala e tomares uma chávena de chá por lá.» A retorta de Kisu, tal como se apresenta aqui, é bastante inteligível no que respeita ao nosso conhecimento de senso comum dos assuntos mundanos; mas, de acordo com outro informador, relata-se que Kisu, ao ser censurado pelo monge, terá dito: «Quem é o de modos rudes, tu ou eu?»

Disse então o monge: «O que é ter modos rudes?» O mestre ergueu la enxada. «O que é ser refinado?» Assumiu agora a atitude como se fosse matar a serpente. «Se assim for», disse o monge, «está a comportar-se de acordo com a lei.» «Basta do meu comportamento

legal ou ilegal», exigiu o mestre; «quando me viste matar a serpente, de qualquer forma?» O monge não deu resposta.

Talvez isto seja suficiente para mostrar quão livremente o Zen lida com esses problemas filosóficos abstrusos que têm testado toda a ingenuidade humana desde o alvorecer da inteligência. Deixem-me concluir esta parte com um sermão de amostra proferido por Goso Hōyen (Wu-tsu Fa-yen); pois um mestre Zen ocasionalmente — não, com bastante frequência — desce ao nível dualístico de entendimento e tenta proferir um discurso para a edificação dos seus alunos.

Mas, sendo um sermão Zen, esperamos naturalmente algo invulgar nele. Goso foi um dos mais aptos mestres Zen do século XII. Foi o mestre de Yengo (Yüan-wu), famoso como autor do *Hekiganshu.* Um dos seus sermões reza assim:

«Ontem encontrei um tema que pensei poder comunicar-vos hoje, meus alunos. Mas um homem velho como eu é propenso a esquecer, e o tema desapareceu por completo da minha mente. Não o consigo recordar.» Dizendo isto, Goso permaneceu quieto por algum tempo, mas por fim exclamou: «Esqueci-me, esqueci-me, não me consigo lembrar!» Retomou, contudo: «Sei que existe um mantra num dos Sútras conhecido como O Rei da Boa Memória.

Aqueles que são esquecidos podem recitá-lo, e a coisa esquecida voltará. Bem, devo tentar.» Recitou então o mantra: «*Oṁ o-lo-lok-kei svāha!*» Batendo as mãos e rindo cordialmente, disse: «Lembro-me, lembro-me; era isto: quando procurais o Buda, não o conseguis ver; quando buscais o patriarca, não o conseguis ver. O melão é doce até aos caules, a cabaça amarga é amarga até às raízes.» Desceu depois do púlpito sem mais comentários.

VI

Num dos seus sermões, Eckhart, referindo-se à relação mútua entre Deus e o homem, diz: «É como se alguém se colocasse perante uma montanha alta e gritasse: “Estás aí?”. O eco responde: “Estás aí?”. Se alguém gritar: “Sai!”, o eco responde: “Sai!”.» Algo parecido

com isto deve ser observado nas respostas de mestres Zen agora classificadas sob a designação «Repetição».

Pode revelar-se difícil para os não-iniciados penetrar no significado interior dessas repetições semelhantes a papagaios, que por vezes soam como imitação por parte do mestre. Neste caso, na verdade, as palavras em si são meros sons, e o sentido interior deve ser lido no próprio eco, se é que se encontra em algum lado. A compreensão, contudo, deve provir da própria vida interior de alguém, e o que o eco faz é dar esta oportunidade de despertar interior ao investigador empenhado da verdade. Quando a mente está orientada de forma a ficar totalmente pronta para romper numa determinada nota, o mestre roda a chave e ela canta a sua própria melodia, não aprendida de mais ninguém, mas descoberta dentro de si própria. E este rodar da chave sob a forma de repetição, neste caso, é o que nos interessa nas seguintes citações.

Chōsui (Ch'ang-shui Tzu-hsüan) perguntou outrora a Yekaku (Hui-chiao), do Monte Rōya (Lang-yeh), que viveu na primeira metade do século XI: «Como é que o Originalmente Puro, de repente, passou a produzir montanhas, rios e a grande terra?». A pergunta é retirada do *Śūrangama-sūtra*, no qual Purna pergunta ao Buda de que forma o Absoluto passou a desenvolver este mundo de fenómenos. Pois este é um grande problema filosófico que intrigou as maiores mentes de todas as eras.

Até agora, todas as interpretações que constituem a história do pensamento revelaram-se insatisfatórias de uma forma ou de outra. Chōsui, sendo também, de certo modo, um estudante de filosofia, recorreu então ao seu mestre para receber esclarecimento sobre o assunto. Mas a resposta do mestre não foi uma resposta tal como a entendemos, pois ele limitou-se a repetir a pergunta:

«Como é que o Originalmente Puro, de repente, passou a produzir montanhas, rios e a grande terra?». Traduzido para inglês, este diálogo perde muito do seu encanto. Deixem-me registá-lo em japonês-chinês:

Chōsui perguntou, «*Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*» e o mestre ecoou, «*Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*».

Isto não foi, contudo, suficiente. Mais tarde, no século XIII, outro grande mestre Zen, Kido (Hsü-t'ang), comentou este episódio de uma forma ainda mais misteriosa. O seu sermão decorreu um dia desta maneira: «Quando Chōsui perguntou a Yekaku, "*Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*", a questão ecoou de volta para o próprio autor da pergunta, e diz-se que o olho espiritual do discípulo se abriu nesse momento.

Quero agora perguntar-vos como pôde isto ter acontecido. Não eram a pergunta e a resposta exatamente iguais? Que razão encontrou Chōsui nisto? Deixem-me tecer um comentário.». Posto isto, bateu na sua cadeira com o *hossu* e disse: «*shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*». O seu comentário complica a questão em vez de a simplificar.

Esta sempre foi uma grande questão da filosofia — esta questão da unidade e da multiplicidade, da mente e da matéria, do pensamento e da realidade. O Zen, não sendo idealismo nem realismo, propõe a sua própria via de solução, como se ilustra no caso do Originalmente Puro. O exemplo seguinte resolve também o problema à sua própria maneira.

Um monge perguntou a Chōsa Keishin: «Como é que nós, ao transformarmos (*chuan*) as montanhas, os rios e a terra, os reduzimos ao Eu?». Respondeu o mestre: «Como é que nós, ao transformarmos o Eu, produzimos as montanhas, os rios e a terra?». O monge confessou ignorância, pelo que o mestre disse:

«Nesta cidade a sul do Lago, as pessoas prosperam bastante, — Arroz barato, combustível abundante e uma vizinhança próspera.»

Tōsu Daido (T'ou-tzŭ Tai-t'ung), da dinastia T'ang, que faleceu no ano de 914, respondeu «O Buda» quando foi questionado: «O que é o Buda?». Disse «Tao» quando a pergunta foi: «O que é o Tao?». Respondeu «O Dharma» à pergunta: «O que é o Dharma?». Quando Jōshu perguntou a Kwanchu (Tai-tz'ŭ Huan-chung), do século IX:

«Qual é o ser [ou substância] de Prajñā?», Kwanchu, sem dar qualquer resposta, limitou-se a ecoar a pergunta: «Qual é o ser de Prajñā?». E isto provocou uma gargalhada cordial por parte de Jōshu.

Prajñā pode traduzir-se por inteligência suprema, e Mañjuśrī é considerado pelos mahayanistas como a personificação de *Prajñā*. Mas, neste caso, Mañjuśrī nada tem a ver com o assunto. A questão prende-se com a conceção substancial de *Prajñā*, a qual, sendo uma forma de atividade mental, exige algo em que habitar. De acordo com a filosofia budista, existem três conceções fundamentais para explicar o problema da existência: Substância ou Ser (*bhāva*), Aparência ou Aspeto (*lakshaṇa*) e Função ou Atividade (*kṛitya*).

Ou, para usar os termos da Mādhyamika, as três conceções são o agente, o ato e a ação. Sendo *Prajñā* uma ação intelectual, deve existir um agente ou substância por trás dela. Daí a pergunta: Qual é o ser ou o corpo de *Prajñā*? Ora, a resposta ou o eco emitido por Kwanchu não explica nada; ficamos sem orientação no que toca ao seu significado conceptual. Os mestres Zen não nos dão qualquer pista literária para contornar o que vemos à superfície. Quando tentamos compreendê-lo intelectualmente, ele escapa-nos. Deve, por isso, ser abordado a partir de outro plano de inconsciência. A menos que passemos para o mesmo plano em que se encontram os mestres, ou a menos que abandonemos a nossa chamada forma de raciocinar assente no senso comum, não existe ponte possível que nos transporte sobre o abismo que divide a nossa intelectualização das suas repetições aparentemente psitacídeas.

Neste caso, como noutros casos, a ideia dos mestres é mostrar os rumos onde a verdade do Zen deve ser experimentada, mas não na linguagem e através da linguagem que eles usam e que todos nós usamos como meio de comunicar ideias. A linguagem, no caso de recorrerem a palavras, serve como uma expressão de sentimentos, estados de espírito ou estados interiores, mas não de ideias, e por isso torna-se inteiramente incompreensível quando procuramos o seu significado nas palavras dos mestres como personificações de ideias. Naturalmente, as palavras não devem ser de todo descuradas, na

medida em que correspondem aos sentimentos ou às experiências. Saber isto é o mais importante na compreensão do Zen.

A linguagem é, então, para os mestres Zen, uma espécie de exclamação ou jaculatória que emana diretamente da sua experiência espiritual interior. Nenhum significado deve ser procurado na expressão em si, mas dentro de nós próprios, nas nossas próprias mentes, as quais são despertadas para a mesma experiência. Portanto, quando compreendemos a linguagem dos mestres Zen, trata-se della compreensão de nós próprios e não do sentido da linguagem que reflete ideias, e não os próprios sentimentos experimentados. Assim, é impossível fazer compreender o Zen àqueles que ainda não tiveram qualquer experiência de Zen, tal como é impossível para as pessoas perceber o doce do mel se nunca o provaram antes. Para tais pessoas, o mel «doce» permanecerá sempre como uma ideia totalmente desprovida de sentido; isto é, a palavra não tem vida para elas.

Goso Hōyen estudou primeiro a escola Yogācāra de filosofia budista e deparou-se com a seguinte passagem: «Quando o Bodhisattva entra no caminho do conhecimento, descobre que o intelecto discriminador se identifica com a Razão, e que o mundo objetivo se funde com a Inteligência, não havendo distinção a fazer entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido.». Os anti-yogacarianos refutaram esta afirmação, dizendo que, se o sujeito que conhece não se distingue do objeto conhecido, de que forma é o conhecimento sequer possível?

Os yogacarianos não sabiam como responder a esta crítica, quando Hsüan-chuang, que se encontrava na Índia na altura, interveio e salvou os seus irmãos de fé do dilema. A sua resposta foi: «Es como beber água; sabe-se por si próprio se está fria ou não.». Quando Goso leu isto, perguntou a si próprio: «O que é isto que faz alguém saber assim por si próprio?». Foi este o rumo com que iniciou a sua jornada no Zen, pois os seus amigos da Yogācāra, sendo filósofos, não o conseguiram esclarecer, e ele acabou por recorrer a um mestre Zen para receber instrução.

Antes de passarmos ao tema seguinte, deixem-me citar outro caso de eco. Hōgen Mon-yeki (Fa-yen Wen-i), o fundador do ramo Hōgen do Budismo Zen, floresceu no início do século X. Perguntou a um dos seus discípulos: «O que compreendes disto: "Que a diferença seja de apenas um décimo de polegada, e ela crescerá tanto quanto a largura do céu e da terra"?»

O discípulo disse: «Que a diferença seja de apenas um décimo de polegada, e ela crescerá tanto quanto a largura do céu e da terra.». Hōgen, contudo, disse-lhe que tal resposta nunca serviria. Disse o discípulo: «Não consigo fazer de outro modo; como compreende o mestre?». O mestre respondeu de imediato: «Que a diferença seja de apenas um décimo de polegada, e ela crescerá tanto quanto a largura do céu e da terra.»[124]

[123] Uma história análoga é contada sobre Sekito Kisen (Shih-t'ou Hsi-Ch'ien), que é neto na fé do sexto patriarca. A história é citada noutro local.

[124] Quando isto é traduzido literalmente, torna-se demasiado longo e perde muito da sua força original. O chinês reza assim: *Hao li yu Ch'a t'ien ti hsüan chüeh*. Pode ser melhor vertido por: "A diferença de uma polegada e o céu e a terra se separam."

Hōgen era um grande mestre das repetições, e existe outro exemplo interessante. Após tentar compreender a verdade última do Zen sob a orientação de cinquenta e quatro mestres, Tokushō (Tê-shao, 907-971) foi finalmente ter com Hōgen; mas, cansado de fazer esforços especiais para dominar o Zen, limitou-se a juntar-se aos restantes monges do local. Um dia, quando o mestre subiu à plataforma, um monge perguntou: «O que é uma gota de água a gotejar da fonte de So [125] (Ts'ao)?». Disse o mestre: «Isso é uma gota de água a gotejar da fonte de So.». O monge não conseguiu retirar nada da repetição e ficou como que perdido; ao passo que Tokushō, que se encontrava por acaso ao seu lado, viu pela primeira vez o seu olho espiritual abrir-se para o significado interior do Zen, e todas as dúvidas que alimentara em segredo no fundo do coração

ficaram inteiramente dissolvidas. Transformou-se num homem completamente diferente depois disso.

[125] Isto é, Ts'ao-Ch'i, onde o sexto patriarca de Zen costumava residir. É o local de nascimento do Budismo Zen chinês.

Casos como este demonstram de forma conclusiva que o Zen não deve ser procurado em ideias ou palavras, mas ao mesmo tempo mostram também que, sem ideias ou palavras, o Zen não se consegue transmitir a outrem. Captar o significado requintado do Zen conforme este se expressa em palavras e, no entanto, não nelas, é uma grande arte a alcançar apenas após muitas tentativas vãs. Tokushō, o qual, após tal experiência, acabou por compreender o mistério do Zen, fez o seu melhor mais tarde para dar voz à visão que obtivera sob a orientação de Hōgen.

Foi enquanto residia no Mosteiro de Prajñā que teve o seguinte *mondo* e sermão. Quando Tokushō compareceu no Salão, um monge perguntou-lhe: «Tenho a informação de que isto era o ditame de um antigo homem sábio: quando um homem vê *Prajñā*, fica atado a ela; quando não a vê, fica igualmente atado a ela. Desejo agora saber como é que um homem, ao ver *Prajñā*, poderia ficar atado a ela.». Disse o mestre: «Diz-me tu o que é aquilo que é visto por *Prajñā*.». Perguntou o monge: «Quando um homem não vê *Prajñā*, de que forma poderia ficar atado a ela?». «Diz-me tu», disse o mestre, «se existe algo que não seja visto por *Prajñā*.». O mestre continuou depois:

«*Prajñā* vista não é *Prajñā*, nem *Prajñā* não vista é *Prajñā*: de que forma se poderia aplicar o predicado, vista ou não vista, a *Prajñā*? Por isso se dizia antigamente que, quando falta uma coisa, o Dharmakāya não está completo; quando uma coisa é supérflua, o Dharmakāya não está completo: e ainda que, quando há uma coisa a ser afirmada, o Dharmakāya não está completo; quando não há nada a ser afirmado, o Dharmakāya não está completo. Esta é, na verdade, a essência de *Prajñā*.»

A «repetição» vista sob este prisma pode passar a ser inteligível até certo ponto.

VII

Como se explicou na secção anterior, o princípio subjacente aos vários métodos de instrução utilizados pelos mestres Zen consiste em despertar um determinado sentido na própria consciência do aluno, por meio do qual este capta intuitivamente a verdade do Zen. Por conseguinte, os mestres apelam sempre àquilo que podemos designar por «ação direta» e evitam perder tempo com discursos longos sobre o assunto.

Os seus diálogos são sempre concisos e, aparentemente, não são controlados pelas regras da lógica. O método «repetitivo», como noutros casos, demonstra conclusivamente que o chamado ato de responder não visa explicar, mas sim apontar o rumo onde o Zen deve ser intuído.

Conceber la verdade como algo externo a ser percebido por um sujeito percetivo é dualístico e apela ao intelecto para a sua compreensão, mas, de acordo com o Zen, vivemos precisamente na verdade, pela verdade, da qual não nos podemos separar. Diz Gensha (Hsüan-sha): «Estamos aqui como que imersos em água com a cabeça e os ombros abaixo do grande oceano e, no entanto, quão lastimosamente estendemos as mãos a pedir água!». Portanto, quando foi questionado por um monge: «O que é o meu eu?», ele respondeu de imediato: «O que farias com um eu?».

Quando isto é analisado intelectualmente, ele pretende significar que, quando começamos a falar sobre o eu, estabelecemos imediata e inevitavelmente o dualismo do eu e do não-eu, caindo assim nos erros do intelectualismo. Estamos na água — este é o facto, e permaneçamos assim, diria o Zen, pois quando começamos a implorar por água colocamo-nos numa relação externa com ela e aquilo que até então era nosso ser-nos-á retirado.

O caso seguinte pode ser interpretado sob a mesma perspetiva: um monge foi ter com Gensha e disse: «Tenho a informação de que o senhor afirma que todo o universo é um cristal translúcido; como capto o sentido disso?». Disse o mestre: «Todo o universo é um cristal

translúcido, e qual é a utilidade de o compreender?». No dia seguinte, o próprio mestre perguntou ao monge: «Todo o universo é um cristal translúcido, e como o compreendes?». O monge respondeu: «Todo o universo é um cristal translúcido, e qual é a utilidade de o compreender?». «Sei», disse o mestre, «que estás a viver na caverna dos demónios.». Embora isto pareça outro caso de «Repetição», existe algo de diferente nele, algo mais de intelectualização, por assim dizer.

Seja o que for, o Zen nunca apela à nossa faculdade de raciocínio, mas aponta diretamente para o próprio objeto que se deseja ter. Enquanto Gensha, numa determinada ocasião, oferecia chá a um oficial do exército chamado Wei, este último perguntou: «O que significa quando dizem que, apesar de o termos todos os dias, não o conhecemos?». Gensha, sem responder à pergunta, pegou num pedaço de bolo e ofereceu-lho.

Depois de comer o bolo, o oficial perguntou novamente ao mestre, o qual observou então: «Apenas não o conhecemos mesmo quando o usamos todos os dias.». Esta é, como se vê, uma lição prática com objetos. Noutra altura, um monge foi ter com ele e quis saber como entrar no caminho da verdade. Gensha perguntou: «Ouves o murmúrio do ribeiro?». «Sim, oiço», disse o monge. «Existe um caminho para entrar», foi a instrução do mestre.

O método de Gensha consistia, assim, em fazer com que quem procurava a verdade realizasse diretamente no seu íntimo o que esta era, e não em torná-lo mero possuidor de um conhecimento em segunda mão. «*Ein begriffener Gott ist kein Gott*», declara Terstegen.

Não é, portanto, de admirar que os mestres Zen façam frequentemente uma declaração exclamativa [126] em resposta a perguntas, em vez de darem uma resposta inteligível. Quando se usam palavras, se forem minimamente inteligíveis, podemos sentir que conseguimos de algum modo encontrar uma pista para chegar ao significado; mas, quando se emite uma expressão inarticulada, ficamos totalmente sem orientação sobre como lidar com ela, a menos

que estejamos munidos de algum conhecimento prévio como aquele que, com alguma extensão, tentei oferecer aos meus leitores.

[126] Isto não nos faz lembrar um velho místico que definiu Deus como um suspiro inexprimível?

De todos os mestres Zen que costumavam emitir expressões exclamativas, os mais notórios são Ummon e Rinzai, o primeiro pelo seu «Kwan!» e o segundo pelo seu «Kwatz!». No final de uma estadia de verão, Suigan (Ts'ui-yen) fez la seguinte observação: «Desde o início desta estadia de verão que falei muito; vede se as minhas sobrancelhas ainda estão lá.». Isto refere-se à tradição de que, quando um homem faz declarações falsas a respeito do Dharma do Budismo, perderá todos os pelos do rosto.

Como Suigan proferiu muitos sermões durante o verão para a edificação dos seus alunos, e visto que nenhuma quantidade de conversa pode alguma vez explicar o que é a verdade, as suas sobrancelhas e a sua barba poderiam talvez, por esta altura, ter desaparecido por completo. Isto, no que diz respeito ao seu significado literário, é a ideia da sua observação, seja qual for o Zen que esteja oculto por baixo dela.

Hofuku (Pao-fu), um dos mestres, disse: «Aquele que se transforma num salteador de estradas possui um coração traiçoeiro.». Chōkei (Ch'ang-Ch'ing), outro mestre, observou: «Quão densamente estão a crescer!». Ummon, um dos maiores mestres no final da dinastia T'ang, exclamou: «Kwan!». *Kwan* significa literalmente a porta num desfiladeiro de fronteira onde os viajantes e as suas bagagens são inspecionados. Neste caso, contudo, o termo não significa nada do género; é simplesmente «Kwan!», uma expressão exclamativa que não permite qualquer interpretação analítica ou intelectual.

Secchō, o compilador original do *Hekigan*, comenta este facto: «Ele é como quem, além de perder o seu dinheiro, é incriminado», ao passo que Hakuin tem isto a dizer: «Nem mesmo um punho furioso golpeia um rosto risonho.». Algo deste género é o único comentário

que podemos tecer sobre uma expressão como a de Ummon. Quando tentamos algo que se aproxime de uma interpretação conceptual sobre o assunto, ficaremos «a dez mil milhas de distância, além das nuvens», como diriam os chineses.

Embora Rinzai seja considerado o autor de *Kwatz!* (*hê*), possuímos um registo anterior desse brado; pois Baso, sucessor de Nangaku (Nan-yüeh) e um criador de uma nova época na história do Zen, emitiu um «Kwatz!» direcionado ao seu discípulo, Hyakujo (Paichang), quando este se aproximou do mestre pela segunda vez para receber instrução no Zen. Diz-se que este «Kwatz!» ensurdeceu os ouvidos de Hyakujo durante os três dias seguintes. Mas deveu-se principalmente a Rinzai o facto de este grito em particular ter sido utilizado de forma mais eficaz e sistemática, vindo mais tarde a constituir uma das características especiais do Zen Rinzai em distinção das outras escolas. De facto, o grito passou a ser de tal modo abusado pelos seus seguidores que ele teve de fazer a seguinte observação:

«Estais todos tão entregues à aprendizagem do meu grito (*hê*), mas quero perguntar-vos isto: suponha-se que um homem sai do salão oriental e outro do salão ocidental, e suponha-se que ambos emitem o "Kwatz!" em simultâneo; e, no entanto, digo-vos que o sujeito e o predicado são claramente discerníveis nisto. Mas como os ireis discernir? Se fordes incapazes de os discernir, ficais doravante proibidos de imitar o meu grito.»

Rinzai distingue quatro tipos de «Kwatz!». O primeiro, segundo ele, é como a espada sagrada de Vajrarāja; o segundo é como o leão de juba dourada de cócoras no chão; o terceiro é como a vara de sondagem ou a erva usada como engodo; e o quarto é aquele que não funciona de todo como um «Kwatz!».

Rinzai perguntou outrora ao seu discípulo, Rakuho (Lê-p'u): «Um homem tem andado a usar um bastão e outro a recorrer ao "Kwatz!". Qual deles achas que está mais próximo da verdade?». Respondeu o discípulo: «Nenhum deles!». «O que está mais próximo,

então?». Rakuho gritou: «Kwatz!», pelo que Rinzai o golpeou. Este brandir de um bastão era o método favorito de Tokusan e surge geralmente contrastado com a expressão gritada de Rinzai; mas aqui o bastão é usado por Rinzai e a especialidade deste último é adotada de uma forma flagrante pelo seu discípulo Rakuho.

Além destes «artifícios hábeis» (*upāya-kauśalya*) até agora enumerados sob sete títulos, existem mais alguns «artifícios», embora não vá ser muito exaustivo aqui sobre o assunto.

Um deles é o «silêncio». Vimalakīrti guardou silêncio quando Mañjuśrī lhe perguntou sobre a doutrina da não-dualidade, e o seu silêncio foi mais tarde comentado por um mestre como sendo «tão ensurdecedor como o trovão». Ummon pediu a Basho Yesei (Pa-chiao Hui-Ch'ing) que lhe mostrasse a «face original» sem o auxílio de qualquer conceção intermediária, e o mestre, mantendo-se no seu assento, permaneceu em silêncio.

Quando se perguntou a Shifuku (Tzŭ-fu) sobre uma palavra adequada à compreensão do inquisidor, ele não proferiu uma palavra, limitou-se a guardar silêncio. Bunki (Wên-hsi) de Koshu (Hang-chou) foi discípulo de Kyōzan (Yang-shan); foi questionado por um monge: «O que é o eu?», mas ele permaneceu em silêncio. Como o monge não soube o que pensar, perguntou de novo, ao que o mestre respondeu: «Quando o céu está nublado, a lua não consegue brilhar.».

Um monge perguntou a Sozan (Ts'ao-shan): «Como deve ser revelado o silêncio inexprimível?». «Não o revelo aqui.». «Onde o revelaria?». «À meia-noite da noite passada», disse o mestre, «perdi três moedas junto à minha cama.».

Por vezes, os mestres sentam-se quietos, «durante um breve momento» (*liang-chiu*), quer em resposta a uma pergunta, quer quando estão no púlpito. Este *liang-chiu* nem sempre indica apenas a passagem do tempo, como podemos ver nos seguintes casos: um monge foi ter com Shuzan (Shou-shan) e pediu-lhe: «Por favor, toque-me uma melodia numa harpa sem cordas.»

O mestre ficou quieto durante um breve momento e disse: «Ouve-a?». «Não, não a oiço.». «Por que razão», disse o mestre, «não pediu mais alto?». Um monge perguntou a Hofuku (Pao-fu): «Tenho a informação de que, quando se quer conhecer o caminho do não-criado, se deve conhecer a sua fonte. Qual é a fonte, senhor?». Hofuku guardou silêncio por um momento e depois perguntou ao seu assistente: «O que me perguntou o monge agora?». Quando esse monge repetiu a pergunta, o mestre expulsou-o, exclamando: «Não sou surdo!».

Em seguida, podemos mencionar o método da contra-pergunta, no qual as perguntas não encontram resposta em declarações simples, mas sim em contra-perguntas. No Zen, de um modo geral, uma pergunta não é uma pergunta no seu sentido comum — isto é, não é feita apenas para obter informação — e, portanto, é natural que aquilo que normalmente corresponde a uma resposta não seja de todo uma resposta.

Certa autoridade do Zen enumera dezoito tipos diferentes de perguntas, face aos quais podemos distinguir dezoito respostas correspondentes. Assim, uma contra-pergunta é, por si só, à sua maneira, uma resposta iluminadora. Um monge solicitou a Jimyo (Tzŭ-ming) que «expusesse a ideia da vinda de Dharma do Ocidente», e o mestre disse: «Quando vieste?». Quando se perguntou a Rasan Dokan (Lo-shan Taohsien): «Quem é o mestre do mundo triplo?», ele disse: «Compreendes como se come arroz?». Tenryu (T'ien-lung), o mestre de Gutei, foi saudado por um monge que lhe perguntou: «Como somos libertados do mundo triplo?»

Ele retorquiu: «Onde estás neste preciso momento?». Um monge perguntou a Jōshu: «O que diria quando um homem está sem um palmo de tecido sobre si?». «O que disseste que ele não tem sobre si?». «Um palmo de tecido, senhor.». «Muito bem pensado, não ter um palmo de tecido!», respondeu o mestre.

Se continuarmos assim, poderá não haver fim para esta forma de tratar os vários «artifícios» concebidos pelos mestres Zen em

benefício dos seus alunos sedentos de verdade. Deixem-me concluir esta secção citando mais dois casos em que se emprega uma espécie de raciocínio circular, mas, sob outro ponto de vista, podemos detetar aqui um vestígio de monismo absoluto no qual todas as diferenças são apagadas. Se os mestres Zen concordam com esta visão, contudo, continua por ver; pois embora se afirme a identidade absoluta de *meum et tuum,* os factos da individualização também não são ignorados.

Um monge perguntou a Daizui (Tai-sui):

«O que é o meu Eu [do discípulo]?» «Isso é o meu Eu [do mestre]», respondeu o mestre. «Como é que o meu Eu é o vosso Eu?» O ditame derradeiro foi: «Isso é o teu Eu.» Para compreender isto de forma lógica, coloque-se «ignorante», ou «confuso», ou «humano» no lugar de «o meu Eu [do discípulo]», e no lugar de «o vosso Eu [do mestre]» coloque-se «iluminado», ou «de Buda», ou «divino», e poderemos vislumbrar o que se passava na mente de Daizui.

Mas, sem a sua última observação, «Isso é o teu Eu», todo este assunto poderia resolver-se numa forma de filosofia panteísta. No caso de Sansho Yenen (San-shêng Hui-jên) e Kyozan Yejaku (Yang-shan Hui-chi), o pensamento de Daizui apresenta-se de forma mais concreta. Yejaku perguntou a Yenen: «Qual é o teu nome?» e Yenen respondeu: «O meu nome é Yejaku.» Yejaku protestou: «Yejaku é o meu nome.» Perante isso, disse Yenen: «O meu nome é Yenen», o que arrancou uma gargalhada sincera de Yejaku.

Estes diálogos recordam o famoso dito hindu, «Tat tvam asi!», mas a diferença entre este e «O meu nome é Yejaku» é a que existe entre a filosofia Vedanta e o Budismo Zen, ou entre o idealismo indiano e o realismo ou a praticidade chinesa. Este último não generaliza, nem especula num plano superior que não tenha qualquer ligação com a vida tal como a vivemos.

De acordo com a filosofia da escola Kegon (Avataṁsaka) do Budismo, existe um mundo espiritual onde um objeto particular

contém em si todos os outros objetos particulares fundidos, em vez de todos os objetos particulares serem absorvidos no Grande Todo.

Assim, neste mundo, acontece que, quando se ergue um ramo de flores ou se aponta para um pedaço de tijolo, o mundo inteiro na sua numerosidade se vê aqui refletido. Se assim for, pode dizer-se que os mestres de Zen se movem também neste reino místico que revela os seus segredos no momento da iluminação suprema (anuttara-samyak-saṁbodhi).

Chegamos agora à característica mais própria do Budismo Zen, pela qual este se distingue não só de todas as outras escolas budistas, mas também de todas as formas de misticismo que alguma vez conhecemos. Até agora, a verdade do Zen expressou-se por meio de palavras, articuladas ou não, por mais enigmáticas que pareçam à superfície: mas agora os mestres recorrem a um método mais direto em vez do meio verbal.

De facto, a verdade do Zen é a verdade da vida, e a vida significa viver, mover-se, agir, e não meramente refletir. Não é, portanto, a coisa mais natural para o Zen que o seu desenvolvimento se oriente no sentido de agir ou, preferencialmente, de viver a sua verdade, em vez de a demonstrar ou ilustrar com palavras; isto é, com ideias? No viver real da vida não há lógica, pois a vida é superior à lógica. Imaginamos que a lógica influencia a vida, mas na realidade o homem não é uma criatura tão racional quanto o pintamos; claro que ele raciocina, mas não age segundo o resultado do seu raciocínio puro e simples.

Existe algo mais forte do que o raciocínio. Podemos chamar-lhe impulso, ou instinto, ou, de forma mais abrangente, vontade. Onde esta vontade atua, aí está o Zen, mas se me perguntarem se o Zen é uma filosofia da vontade, hesito um pouco em dar uma resposta afirmativa. O Zen deve explicar-se, se é que se deve explicar, de forma mais dinâmica do que estática. Quando ergo a mão desta maneira, aí está o Zen. Mas quando afirmo que ergui a mão, o Zen já lá não está. Nem há qualquer Zen quando assumo a existência de algo que se possa nomear como vontade ou outra coisa qualquer. Não que a

afirmação ou a assunção estejam erradas, mas a coisa conhecida como Zen está a três mil milhas de distância, como se costuma dizer.

Uma afirmação só é Zen quando constitui em si mesma um ato e não se refere a nada que nela seja afirmado. No dedo que aponta para a lua não há Zen, mas quando o próprio dedo que aponta é considerado, de forma totalmente independente de quaisquer referências externas, aí está o Zen.

A vida desenha-se na tela chamada tempo; e o tempo nunca se repete: uma vez ido, vai-se para sempre; e o mesmo acontece com um ato: uma vez praticado, nunca mais se desfaz. A vida é uma pintura sumiye, que deve ser executada de uma vez por todas e sem hesitação, sem intelectualização, e nenhumas correções são permissíveis ou possíveis. A vida não é como uma pintura a óleo, que se pode apagar e refazer uma e outra vez até que o artista fique satisfeito.

Com uma pintura sumiye, qualquer pincelada dada uma segunda vez resulta num borrão; a vida abandonou-a. Todas as correções aparecem quando a tinta seca. Assim é a vida. Nunca podemos retratar o que uma vez confiámos aos atos; mais ainda, o que uma vez passou pela consciência nunca mais pode ser apagado.

O Zen, portanto, deve ser apanhado enquanto a coisa está a acontecer, nem antes nem depois. É um ato de um instante. Quando Bodhidharma estava prestes a deixar a China, reza a lenda que perguntou aos seus discípulos qual era a compreensão que tinham do Zen, e um deles, que por acaso era uma monja, respondeu: «É como o olhar de Ānanda para o reino do Buda Akshobhya, vê-se uma vez e nunca mais se repetiu.» Este caráter fugaz, irrepetível e inapreensível da vida é desenhado graficamente pelos mestres de Zen, que o compararam ao relâmpago ou à faísca produzida pela percussão de pedras: *shan tien kuang, chi shih huo* é a frase.

A ideia do método direto a que os mestres recorrem consiste em agarrar esta vida fugaz à medida que ela foge e não depois de ter voado. Enquanto ela foge, não há tempo para evocar a memória ou para construir ideias. Nenhum raciocínio serve aqui. A linguagem

pode ser usada, mas esta associou-se há demasiado tempo à ideação e perdeu o caráter direto ou o ser por si mesma.

Assim que as palavras se usam, expressam significado, raciocínio; representam algo que não lhes pertence; não têm ligação direta com a vida, exceto o facto de serem um eco ténue ou a imagem de algo que já não está aqui. Esta é a razão pela qual os mestres evitam frequentemente expressões ou declarações que sejam inteligíveis de qualquer forma lógica.

O seu objetivo é fazer com que a atenção do discípulo se concentre na própria coisa que ele deseja agarrar e não em algo que, na mais remota ligação possível, seja suscetível de o perturbar. Portanto, quando tentamos encontrar significado em *dharāṇīs* ou em exclamações ou numa sequência absurda de sons tomados como tais, estamos longe da verdade do Zen. Devemos penetrar na própria mente como a fonte da vida, da qual todas estas palavras são produzidas. O brandir de um bastão, o grito de um «Kwatz!», ou o chutar de uma bola devem ser compreendidos neste sentido; isto é, como a demonstração mais direta da vida — não, inclusive como a própria vida. O método direto não é, assim, sempre a afirmação violenta da força vital, mas sim um movimento suave do corpo, o responder a um chamamento, o escutar de um riacho murmurante, ou de um pássaro que canta, ou qualquer uma das nossas mais comuns afirmações quotidianas da vida.

Perguntaram a Reiun (Ling-yün): «Como eram as coisas antes do aparecimento do Buda no mundo?» Ele ergueu o seu *hossu*. «Como eram as coisas após o aparecimento do Buda?» Ele ergueu novamente o *hossu*. Este erguer do *hossu* era um método bastante favorito de muitos mestres para demonstrar a verdade do Zen. Como afirmei noutro local, o *hossu* e o bastão eram as insígnias religiosas do mestre, e era natural que estivessem em grande evidência quando os monges se aproximavam com perguntas.

Um dia, Ōbaku Kiun (Huang-po Hsi-yün) subiu ao púlpito e, assim que os monges se reuniram, o mestre pegou no seu bastão e

expulsou-os a todos. Quando estavam quase todos fora, chamou-os e eles voltaram a cabeça. O mestre disse: «A lua parece um arco, menos chuva e mais vento.» O bastão era assim empunhado eficazmente pelos mestres, mas quem pensaria alguma vez que uma cana seria feita instrumento para ilustrar a verdade mais profunda da religião?

Jōshū era o mestre mais pronto para respostas curtas e incisivas, e os seus «Ditos» (*Goroku*) estão cheios delas, mas também era um perito no método direto. Quando estava um dia no seu púlpito, um monge saiu da fileira e fez-lhe vénias. Sem esperar, contudo, por mais movimentos por parte do monge, Jōshū juntou as mãos e uma saudação de despedida foi dada.

O estilo de Hyakujō Isei (Pai-chang Wei-chêng) era algo diferente. Dizia aos monges: «Abram a quinta para mim e eu falar-vos-ei sobre o grande princípio [do Zen].» Quando os monges terminavam de tratar da quinta e regressavam para junto do mestre para dissertar sobre o grande princípio, ele apenas estendia os braços abertos e nada dizia.

Um monge foi ter com Yenkwan An, o Mestre Nacional, e quis saber qual era o corpo original do Buda Vairochana. O Mestre disse-lhe para passar o jarro, o que ele fez. O Mestre disse então: «Coloca-o de volta onde o foste buscar.» O monge obedeceu fielmente, mas, não lhe tendo sido dito qual era o corpo original do Buda, propôs a questão mais uma vez: «Quem é o Buda?» Respondeu o mestre: «Há muito que ele se foi!»

Neste caso, o método direto foi praticado mais pelo próprio monge sob a direção do mestre, mas infelizmente a condição espiritual do discípulo não estava madura o suficiente para agarrar o significado do seu próprio «método direto» e, ai de mim, deixou ir «o velho Buda!» Algo semelhante a este caso pode encontrar-se no seguinte:

Sekisō (Shih-shuang) perguntou a Yenchi (Yüan-chih), que era discípulo de Yakusan (Yüeh-shan): «Se alguém, após a vossa morte, me perguntar sobre o facto derradeiro, o que lhe deverei dizer?» O mestre não deu resposta, mas, em vez disso, chamou o rapaz que o

servia, o qual respondeu prontamente. Disse: «Enche o jarro», e permaneceu em silêncio por um breve momento. Perguntou agora a Sekisō: «O que me perguntaste antes?» Sekisō refez a pergunta, perante o que o mestre se levantou do seu assento e saiu da sala.

Como alguns mestres de Zen observaram, o Zen é a nossa «mentalidade comum»; isto é, não há no Zen nada de sobrenatural ou de invulgar ou de altamente especulativo que transcenda a nossa vida quotidiana. Quando se sente sono, recolhe-se; quando se tem fome, come-se, tal e qual como as aves do céu e os lírios do campo, não andeis «ansiosos pela vossa vida, pelo que haveis de comer ou pelo que haveis de beber; nem pelo vosso corpo, pelo que haveis de vestir». Este é o espírito do Zen. Daí que não haja instrução especialmente didática ou dialética no estudo do Zen, exceto a que é dada abaixo por Dōgo.

Ryutan Sōshin (Lung-t'an Sui-hsin) era discípulo de Tennō Dōgo (Tao-wu). Ele servia o mestre como um dos seus assistentes pessoais. Esteve com ele durante algum tempo, quando um dia disse ao mestre: «Desde que vim para junto de vós, não fui de modo algum instruído no estudo da mente.» Respondeu o mestre: «Desde que vieste para junto de mim, sempre te apontei como estudar a mente.» «De que maneira, senhor?» «Quando me trazias uma chávena de chá, não a aceitava eu? Quando me servias a comida, não participava eu dela? Quando me fazias vénias, não as retribuía eu? Quando foi que alguma vez negligenciei dar-te instruções?» Ryutan manteve a cabeça baixa durante algum tempo, quando o mestre lhe disse, Dōgo Yenchi (Tao-wu Yüan-chih) e Ungan Donjō (Yün-yen Tan-shêng) estavam ao lado do mestre Yakusan (Yüeh-shan) como assistentes, quando Yakusan observou: «Onde o nosso intelecto não pode chegar, digo-vos verdadeiramente que eviteis falar sobre isso; quando o fizerdes, crescer-vos-ão cornos.

Ó Yenchi, o que dirás a isto?» Yenchi levantou-se então do seu lugar e saiu da sala. Ungan perguntou ao mestre: «Como é, senhor, que o Irmão Chi não vos responde?» «As minhas costas doem-me hoje», disse Yakusan. «É melhor fores ao próprio Yenchi, pois ele

compreende.» Ungan foi ter com o seu irmão monge e indagou desta forma: «Ó Irmão Mais Velho, por que não respondeste ao nosso mestre há pouco?» «É melhor voltares ao próprio mestre e perguntares», foi tudo o que o pobre Ungan conseguiu arrancar do seu irmão mais velho.

Havia outro movimento favorito frequentemente praticado pelos mestres de Zen, que consistia em chamar o interrogador ou outra pessoa qualquer. Um caso deste género já foi apresentado noutro local, noutra ligação. Os seguintes são os casos típicos e clássicos. Chu, o Mestre Nacional, chamou o seu monge assistente três vezes, às quais este último respondeu regularmente. Disse o Mestre: «Pensei que eu não estava a ser justo contigo, mas foste tu que não foste justo comigo.» [127] Este ato de chamar e responder ocorreu também três vezes entre Mayoku (Ma-ku) e Ryosui (Liang-sui), o que por fim fez este último exclamar: «Ó que sujeito estúpido!»

[127] Um monge perguntou a Hsüan-sha: "Qual é a ideia de o Mestre Nacional chamar pelo seu assistente?" Disse Hsüan-sha: "O assistente sabe bem." Yün-chü Hsi comentou isto: "Será que o assistente sabe realmente ou não? Se dissermos que sabe, por que diz o Mestre Nacional: 'És tu que não és justo para comigo'? Mas se o assistente não sabe, que dizer da afirmação de Hsüan-sha? Qual seria o nosso julgamento sobre o caso?" Hsüan-chiao Cheng disse a um monge: "Qual é o ponto que o assistente compreende?" Respondeu o monge: "Se ele não compreendesse, nunca teria respondido." Hsüan-chiao disse: "Tu pareces compreender alguma coisa." Um monge perguntou a Fa-yen: "Qual é la ideia de o Mestre Nacional chamar pelo seu assistente?" Fa-yen disse: "Vai-te embora agora e volta noutra altura." Observou Yün-chü: "Quando Fa-yen diz isto, sabe ele realmente qual é a ideia do Mestre Nacional? Ou não sabe?" Um monge aproximou-se de Chao-chou com a mesma pergunta, à qual ele respondeu: "É como escrever caracteres às escuras: embora os caracteres não fiquem devidamente formados, os seus contornos são claramente identificáveis."

Este truque de chamar e responder era frequentemente praticado, como se vê nos seguintes casos: Uma alta dignidade do governo visitou Ungo Dōyo (Yün-chü Taoying) e perguntou: «Dizem-me que

o Venerando do Mundo tinha uma frase secreta e Mahākāśyapa não a manteve oculta; qual era a frase secreta?» O mestre chamou: «Ó ilustre oficial!» e o oficial respondeu. «Compreendes?», exigiu o mestre. «Não, Reverendo Senhor!», foi a sua resposta natural. «Se não compreendes, aí está a frase secreta; se compreendes, aí está Mahākāśyapa em plena revelação.»

Haikyu (P'ai-hsiu) era governador local em Shinan (Hsin-an) antes de ser nomeado ministro de Estado. Certa vez, visitou um mosteiro budista no seu distrito. Enquanto percorria as instalações do mosteiro, deparou-se com uma bela pintura a fresco e perguntou aos sacerdotes que o acompanhavam de quem era aquele retrato. «Era um dos altos sacerdotes», responderam. O governador voltou-se então para eles e questionou: «Aqui está o seu retrato, mas onde está o próprio alto sacerdote?» Nenhum deles soube como lhe responder. Ele perguntou então se havia por ali alguns monges de Zen. Eles responderam: «Temos recentemente um recém-chegado a este mosteiro, ele faz algum trabalho servil para nós e parece-se muito com um monge de Zen.»

Ele foi então levado à presença do governador, que lhe disse imediatamente: «Tenho uma pergunta na qual desejo ser esclarecido, mas os senhores aqui recusam a resposta. Posso pedir-vos que me digais uma palavra por eles?» «Desejo humildemente que pergunteis», pediu educadamente o monge. O oficial repetiu a primeira pergunta, perante o que o monge chamou em voz alta e clara: «Ó Haikyu!» Haikyu respondeu prontamente: «Aqui, senhor!» «Onde está o alto sacerdote agora?», contra-questionou o monge. Isto abriu os olhos do governador para o sentido da contra-pergunta do monge, na qual ele podia agora ler a solução da sua primeira dúvida.

O caso entre Yisan (Wei-shan) e Kyōzan (Yangshan) era mais intelectual e, nessa medida, mais inteligível do que este mero chamar e responder. Kyōzan era o principal discípulo de Yisan, e uma das características peculiares desta escola consistia em demonstrar a verdade do Zen em concordância, tanto pelo mestre como pelo discípulo. Certa vez, saíram para apanhar folhas de chá. O mestre

disse a Kyōzan: «Apanhando folhas de chá todo o dia, oiço apenas a tua voz e não vejo o teu corpo; manifesta o teu corpo original e deixa-me vê-lo.» Kyōzan abanou a planta do chá. Disse Yisan: «Apenas obtiveste a sua função, não obtiveste a substância.» Kyōzan disse: «Mestre, e convosco, como é então?» O mestre ficou silencioso por um momento, perante o que o discípulo disse: «Ó mestre, vós obtivestes apenas a substância, não obtivestes a função.» «Poupar-te-ás às minhas vinte pauladas», concluiu o mestre.

Na ontologia budista distinguem-se três conceções, como se referiu anteriormente: substância ou corpo, aparência, e função ou atividade. «Corpo» ou *bhāva* corresponde à ideia de massa ou ser, «aparência» (*lakshaṇa*) à de forma, e «função» (*kṛitya*) à de força. Cada realidade é considerada pelos filósofos budistas como analisável nestas três noções. Por vezes, contudo, a segunda conceção, «aparência», é absorvida na de «ser», ou «corpo». Sem funcionamento nenhuns objetos existem, mas o funcionamento não pode ocorrer sem algo que funcione.

As duas ideias, segundo os filósofos budistas, são assim inseparáveis para a nossa compreensão do universo. Mas Yisan e Kyōzan não eram metafísicos e não discutiriam sobre o assunto. Um abanou a árvore e o outro ficou imóvel. Não podemos dizer que haja Zen neste ficar imóvel e neste abanar, tal como os podemos interpretar filosoficamente, mas podemos colher algo de Zen nas suas observações sobre «corpo» e «função», juntamente com o seu método direto.

Até agora, o método direto não revestiu qualquer caráter violento que pudesse envolver um dano corporal ou um choque nervoso, mas os mestres não tinham escrúpulos se achassem necessário sacudir os discípulos rudemente. Rinzai, por exemplo, era notório pelo caráter direto e incisivo do seu trato; o gume da sua espada cortava o coração do oponente. O monge Jō (Ting) era um dos seus discípulos e, quando perguntou ao mestre qual era o princípio fundamental do Budismo, Rinzai desceu da sua cadeira de palha e, agarrando o monge, esbofeteou-o com a palma da mão e deixou-o ir.

Jō ficou imóvel sem saber o que fazer de todo aquele procedimento, quando um monge que estava por perto o repreendeu por não se curvar perante o mestre. Enquanto o fazia, Jō, de repente, acordou para a verdade do Zen. Mais tarde, quando passava por uma ponte, por acaso encontrou um grupo de três estudiosos budistas, um dos quais perguntou a Jō: «O rio do Zen é profundo e o seu fundo deve ser sondado.

O que significa isto?» Jō, discípulo de Rinzai, agarrou imediatamente o interrogador e estava prestes a atirá-lo da ponte, quando os seus dois amigos intercederam e pediram o tratamento misericordioso de Jō para com o ofensor. Jō libertou o estudioso, dizendo: «Se não fosse pela intercessão dos seus amigos, deixá-lo-ia imediatamente sondar o fundo do rio por si mesmo.» Com estas pessoas o Zen não era nenhuma brincadeira, nenhum mero jogo de ideias; era, pelo contrário, a coisa mais séria em que apostariam as suas vidas.

Rinzai era discípulo de Ōbaku (Huang-po), mas, enquanto esteve sob a alçada do mestre, não obteve qualquer instrução especial sobre o Zen; pois sempre que lhe perguntava sobre a verdade fundamental do Budismo, era agredido por Ōbaku. Mas foram estes golpes que abriram os olhos de Rinzai para a verdade derradeira do Zen e o fizeram exclamar: «Afinal de contas, não há muito no Budismo de Ōbaku!» Na China e na Coreia, o pouco que resta do Zen pertence na sua maioria à escola de Rinzai. Só no Japão é que o ramo Sōtō floresce tanto quanto o Rinzai.

O rigor e a vitalidade do Budismo Zen que ainda estão presentes na escola Rinzai do Japão provêm dos três golpes de Ōbaku tão misericordiosamente desferidos no seu pobre discípulo. Há, de facto, mais verdade num golpe ou num pontapé do que na verbosidade do discurso lógico. De qualquer forma, os mestres de Zen falavam perfeitamente a sério sempre que a demonstração do Zen era exigida. Veja-se o seguinte exemplo.

Quando Tō-Impo (Têng Yin-fêng) empurrava uma carroça, por acaso viu o seu mestre Baso esticar as pernas um pouco de mais na estrada. Disse ele: «Por favor, encolha as pernas.» Respondeu o mestre: «Uma coisa que uma vez se esticou nunca mais se contrairá.» «Se assim é», disse Tō, «uma coisa que uma vez se empurrou nunca mais recuará.» A sua carroça passou mesmo por cima das pernas do mestre, que ficaram assim feridas.

Mais tarde, Baso subiu ao Salão de Pregação, onde trazia um machado e disse aos monges reunidos: «Que aquele que feriu as pernas do velho mestre há pouco saia da congregação.» Tō adiantou-se e esticou o pescoço, pronto para receber o machado, mas o mestre, em vez de decepar a cabeça do discípulo, pousou calmamente o machado.

Tō-Impo estava pronto a dar a vida para reafirmar a verdade do seu ato pelo qual o mestre se magoou. O mimetismo ou a simulação grassavam por toda a parte e, por isso, Baso queria certificar-se da genuinidade da compreensão do Zen por parte de Tō. Quando a coisa está em jogo, os mestres não hesitam em sacrificar o que quer que seja. No caso de Nansen, acabou-se com um gatinho; Kyōzan quebrou um espelho em pedaços; uma mulher seguidora do Zen queimou uma casa inteira; e outra mulher atirou o seu bebé a um rio. Este último foi um caso extremo e talvez o único do género alguma vez registado na história do Zen. Quanto a casos menores, como os mencionados acima, abundam e são considerados quase como algo natural pelos mestres de Zen.

IX

Embora não tenha tentado ser muito exaustivo na descrição de todos os diferentes métodos de demonstração, ou preferencialmente de realização, da verdade do Zen a que os mestres de várias escolas recorreram, as afirmações feitas até agora a respeito deles podem bastar para nos dar, pelo menos, um vislumbre de algumas das características próprias do Budismo Zen.

Quaisquer que sejam as explicações que possam ser dadas por críticos ou estudiosos à filosofia do Zen, devemos, antes de mais, adquirir um novo ponto de vista de olhar para as coisas, o qual está totalmente além da nossa esfera comum de consciência. Mais propriamente, este novo ponto de vista ganha-se quando atingimos os limites derradeiros da nossa compreensão, dentro dos quais pensamos estar sempre presos e incapazes de romper. A maioria das pessoas para nesses limites e convence-se facilmente de que não pode ir mais longe. Mas há alguns cuja visão mental é capaz de penetrar este véu de contrastes e contradições. Ganham-no abruptamente.

Batem na parede em desespero absoluto e, vejam só, ela cede inesperadamente e abre-se um mundo inteiramente novo. Coisas até então consideradas prosaicas e comuns, e até mesmo restritivas, dispõem-se agora num plano totalmente inovador. O velho mundo dos sentidos desapareceu e algo inteiramente novo surgiu para ocupar o seu lugar. Parecemos estar nas mesmas redondezas objetivas, mas subjetivamente fomos rejuvenescidos, nascemos de novo.

Wu Tao-tzŭ, ou Godoshi, foi um dos maiores pintores da China e viveu no reinado do Imperador Hsuantsung, da dinastia T'ang. A sua última pintura, segundo a lenda, foi uma paisagem encomendada pelo Imperador para uma das paredes do seu palácio. O artista ocultou a obra completa com uma cortina até à chegada do Imperador, e depois, afastando-a, expôs o seu vasto quadro.

O Imperador contemplou com admiração uma cena maravilhosa: florestas, e grandes montanhas, e nuvens em imensas distâncias de céu, e homens sobre as colinas, e aves em voo. «Olhai», disse o pintor, «na gruta na base desta montanha habita um espírito.» Bateu as mãos; a porta à entrada da gruta abriu-se de rompante. «O interior é belo para lá de todas as palavras», continuou; «permiti-me que mostre o caminho.» Dito isto, passou para o interior; a porta fechou-se atrás dele; e antes que o espantado Imperador pudesse falar ou mover-se, tudo tinha desvanecido numa parede branca diante dos seus olhos, sem que restasse um único traço do pincel do artista. Wu Tao-tzŭ nunca mais foi visto.

O artista desapareceu e toda a cena foi apagada; mas deste nada surge um novo mundo espiritual, habitando no qual os mestres de Zen executam todo o tipo de palhaçadas, afirmam todo o tipo de absurdos e, no entanto, estão em perfeito acordo com a natureza das coisas em que um mundo avança despojado de todas as suas falsidades, convenções, simulações e obliquidades intelectuais. A menos que se entre neste mundo de realidades, a verdade do Zen será eternamente um livro selado. É isto que quero dizer com adquirir um novo ponto de vista independente da lógica e da compreensão discursiva.

Emerson expressa a mesma visão à sua maneira caraterística: «A mais importante entre estas atividades (isto é, a combinação matemática, o grande poder de abstração, as transmutações da imaginação, até a versatilidade e a concentração) são os saltos mortais, os feitiços e as ressurreições, operados pela imaginação. Quando esta acorda, um homem parece multiplicar por dez ou por mil a sua força. Abre o delicioso sentido do tamanho indeterminado e inspira um hábito mental audaz. Somos tão elásticos como o gás da pólvora, e uma frase num livro, ou uma palavra deixada cair numa conversa, liberta a nossa fantasia, e instantaneamente as nossas cabeças são banhadas por galáxias e os nossos pés pisam o chão do abismo. E este benefício é real, porque temos direito a estes alargamentos e, uma vez tendo passado os limites, nunca mais seremos inteiramente os pedantes miseráveis que éramos.»

Eis uma boa ilustração da diferença entre um «pedante miserável» e alguém que «passou os limites». Havia um monge chamado Gensoku (Hsüan-tsê), que era um dos principais oficiais do mosteiro sob a direção do mestre de Zen Hōgen (Fa-yen), no início do século dez. Ele nunca ia ter com o mestre para lhe fazer perguntas sobre o Zen, pelo que o mestre lhe perguntou um dia por que razão não vinha.

O oficial principal respondeu: «Quando estive sob a alçada de Seiho (Chi'ng-fêng), obtive uma ideia sobre la verdade do Zen.» «Qual é, então, a tua compreensão?», indagou o mestre. «Quando perguntei ao meu mestre quem era o Buda, ele disse: *Ping-ting T'ung-*

tzŭ vem procurar fogo.» «É uma bela resposta», disse Hōgen, «mas provavelmente compreendes-te-la mal. Deixa-me ver como interpretas o significado dela.» «Bem», explicou o oficial, «Ping-ting é o deus do fogo; quando ele próprio vem procurar fogo, é como eu, que, sendo um Buda desde o primeiríssimo início, quero saber quem é o Buda.

Nenhuma interrogação é então necessária, pois já sou o próprio Buda.» «Aí está!», exclamou o mestre. «Tal como eu pensava! Estás completamente fora do rumo.» Soku, o oficial principal, ficou altamente ofendido por a sua visão não ser apoiada e abandonou o mosteiro. Hōgen disse: «Se ele voltar, poderá salvar-se; se não, está perdido.» Soku, depois de caminhar alguma distância, refletiu que um mestre de quinhentos monges, como Hōgen era, não o repreenderia sem motivo, e regressou para junto do velho mestre, expressando o seu desejo de ser instruído no Zen. Hōgen disse: «Pergunta-me e eu responder-te-ei.» «Quem é o Buda?» — a pergunta saiu dos lábios do monge agora penitente. «*Ping-ting T'ung-tzŭ vem procurar fogo*.» Isto fez com que os seus olhos se abrissem para a verdade do Zen, de uma forma bastante diferente do que ele formalmente compreendia.

Ele já não era um «pedante» em segunda mão, mas sim uma alma criativa viva. Não preciso de repetir que o Zen recusa ser explicado, mas sim que deve ser vivido. Sem isto, toda a conversa não passa de uma ideia, lamentavelmente inane e miseravelmente insatisfatória.

Abaixo encontra-se outra história que ilustra a particularidade da compreensão do Zen, distinguindo-se das nossas compreensões intelectuais comuns, as quais se baseiam em ideias e representações. A mesma frase repete-se aqui como no caso precedente e, no que toca ao seu significado literal, não temos razões para supor que produza efeitos diferentes na mente de quem a recebe.

Mas, como disse noutro local, o Zen é a abertura da própria consciência interior por ocasião de algum acontecimento incidental externo que pode ser de natureza puramente física, mas que pode invocar alguma operação mental. Esta abertura é, portanto, algo que nós, como observadores externos, não pertencendo à vida interior do

indivíduo em causa, não temos meios de julgar previamente; sabemos apenas quando ela se abre; mas os mestres parecem saber, por experiência própria, quando esta abertura vai ocorrer e como deve ser provocada. Os estudiosos da psicologia do Zen encontrarão aqui um problema interessante para investigar.

Suigan Kashin (Ts'ui-yen K'ê-chên) era discípulo de Jimyo (T'zu-ming, 986-1040), que foi um dos maiores mestres Sung e sob o qual a escola Rinzai de Zen se dividiu em dois ramos: Woryu (Huang-lung) e Yōgi (Yang-Ch'i). Kashin orgulhava-se bastante de ser um dos discípulos do mestre; ele ainda não era realmente um mestre por si próprio, mas pensava que era. Quando conversou com outro dos discípulos de Jimyo, foi descoberto e ridicularizado.

Quando davam um passeio juntos, um dia, discutiram o Zen. O seu amigo apanhou um pedaço de um tijolo partido e, colocando-o sobre uma rocha plana, disse: «Se puderes dizer uma palavra nesta conjuntura, concederei que és realmente discípulo de Jimyo.» Kashin hesitou, olhou para um lado e para o outro, tentando formular alguma resposta. O seu amigo ficou impaciente e exclamou: «Hesitando e vacilando, ainda não penetraste através da ilusão, nunca sequer sonhaste com o que é a verdadeira perceção do Zen.» Kashin ficou profundamente envergonhado de si mesmo.

Regressou imediatamente para junto do mestre, que o repreendeu severamente, dizendo que ele vinha antes do término da sessão de verão, o que ia contra os regulamentos. Desfeito em lágrimas, explicou como fora censurado pelo seu colega monge e que essa era a razão pela qual estava aqui, mesmo contra as regras do mosteiro. O mestre perguntou-lhe abruptamente: «Qual é o princípio fundamental do Budismo?» Respondeu Kashin: «Nenhuma nuvem se junta sobre os picos das montanhas, E quão serenamente a lua se reflete nas ondas!» Os olhos do mestre faiscaram de indignação, e ele trovejou: «Que vergonha! Ter uma visão dessas para um homem maduro e experiente como tu!

Como podes esperar a libertação do nascimento e da morte?» Kashin implorou fervorosamente para ser instruído. Disse o mestre: «Pergunta-me.» Perante isso, ele repetiu a primeira pergunta do mestre: «Qual é o princípio fundamental do Budismo?» O mestre rugiu: «Nenhuma nuvem se junta sobre os picos das montanhas, E quão serenamente a lua se reflete nas ondas!» Isto abriu os olhos de Kashin, e outro homem foi ele depois disso.

Permitam-me concluir com um sermão de Goso (Wu-tsu), de quem já se fez menção: «If pessoas me perguntarem com o que se parece o Zen, direi que é como aprender a arte do roubo. O filho de um ladrão viu o seu pai envelhecer e pensou: "Se ele for incapaz de exercer a sua profissão, quem será o sustentáculo desta família, exceto eu? Devo aprender o ofício."

Ele comunicou a ideia ao seu pai, que a aprovou. Uma noite, o pai levou o filho a uma casa grande, rompeu a cerca, entrou na casa e, abrindo uma das grandes arcas, disse ao filho para entrar e recolher as roupas. Assim que ele entrou, a tampa foi descida e o cadeado firmemente aplicado. O pai saiu então para o pátio e, batendo ruidosamente à porta, acordou toda a família, ao passo que ele próprio escapou calmamente pelo buraco anterior na cerca. Os moradores ficaram agitados e acenderam velas, mas descobriram que os ladrões já tinham partido. O filho, que permaneceu todo o tempo na arca firmemente confinado, pensou no seu pai cruel. Ficou grandemente mortificado, quando uma excelente ideia lhe surgiu. Fez um barulho que parecia o roer de um rato.

A família disse à criada para pegar numa vela e examinar a arca. Quando o cadeado foi aberto, saiu o prisioneiro, que apagou a luz com um sopro, empurrou a criada e fugiu. As pessoas correram atrás dele. Notando um poço junto ao caminho, ele apanhou uma pedra grande e atirou-a para a água. Os perseguidores reuniram-se todos em redor do poço, tentando encontrar o ladrão que se afogava no buraco escuro. Entretanto, ele estava em segurança de volta à casa do seu pai.

Censurou-o severamente pela sua fuga por um fio. Disse o pai: "Não te ofendas, meu filho. Conta-me apenas como escapaste." Quando o filho lhe contou todas as suas aventuras, o pai observou: "Aí tens, aprendeste a arte!"»

Ensaio O SALÃO DE MEDITAÇÃO E OS IDEAIS DA DISCIPLINA MONÁSTICA

PARA OBTER um vislumbre do lado prático e disciplinar do Zen, temos de estudar a instituição conhecida como o Salão de Meditação. É um sistema educativo bastante próprio da seita Zen. A maioria dos principais mosteiros pertencentes a esta seita está provida de Salões de Meditação, e na vida do monge de Zen, mais do que em qualquer outro lugar, somos lembrados da vida da Irmandade Budista (Saṁgha) na Índia. Este sistema foi fundado pelo mestre de Zen chinês, Hyakujo (Pai-chang, 720-814), há mais de mil anos. Até à sua época, os monges costumavam viver em mosteiros pertencentes à seita Vinaya, os quais eram governados por um espírito não inteiramente de acordo com os princípios do Zen. À medida que este último crescia cada vez mais florescente e os seus seguidores continuavam a aumentar em número e em influência, houve necessidade de uma instituição própria, exclusivamente dedicada à promoção dos seus objetivos.

De acordo com Hyakujo, os mosteiros de Zen não deveriam ser nem Hīnayānistas nem Mahāyānistas, mas sim unir os métodos disciplinares de ambas as escolas de uma maneira nova e original, mais adequada à realização dos ideais do Zen, tal como eram concebidos pelos mestres dos primeiros dias.

O livro original compilado por Hyakujo, que dava regulamentos detalhados do mosteiro de Zen, perdeu-se. O que temos agora foi compilado durante a dinastia Yuan a partir da vida real no mosteiro na época, a qual se supunha então ser uma continuação fiel da antiga instituição, embora naturalmente com algumas modificações e transformações devidas a exigências históricas.

Este livro foi compilado sob os auspícios do Imperador Shud reinante, e é conhecido como «A Edição Imperial dos Regulamentos no Mosteiro de Zen». No Japão, os mosteiros de Zen nunca foram estabelecidos numa escala tão grande como na China e, como resultado, todos os regulamentos detalhados na Edição Imperial não eram praticados. Mas o seu espírito e tudo o que era aplicável à vida e às condições japonesas foram adotados. Os ideais da vida Zen nunca se perderam de vista em lugar algum. E antes de avançar mais, desejo falar brevemente de um desses ideais colocados diante dos olhos de todos os estudantes de Zen, pois constitui realmente a caraterística mais importante e digna de nota na vida monástica do Zen.

É de facto isto que distingue o Zen das outras escolas budistas originadas na China, devendo considerar-se como o traço mais carateristicamente Zen, e ao mesmo tempo animando a sua longa história. Com isto refiro-me à noção de trabalho ou serviço. Hyakujo deixou um dito famoso que foi o princípio orientador da sua vida, e é eminentemente o espírito do Salão de Meditação. É este: «Sem trabalho, não há comida.»

Quando ele foi considerado pelos seus dedicados discípulos demasiado velho para trabalhar no jardim, que era a sua ocupação diária além de proferir palestras e educar os monges no Zen, eles esconderam todas as suas ferramentas de jardim, pois ele não prestava ouvidos às suas repetidas advertências verbais. Ele recusou-se então a comer, dizendo: «Sem trabalho, não há comida.»

Em todos os Salões de Meditação, o trabalho é assim considerado um elemento vital na vida de um monge. É inteiramente prático e consiste principalmente em trabalho manual, como varrer, limpar, cozinhar, recolher lenha, cultivar a quinta ou andar a pedir esmola nas aldeias próximas e distantes. Nenhum trabalho é considerado abaixo da sua dignidade, e um sentimento perfeito de fraternidade e democracia prevalece entre eles.

Por mais árduo, ou mesquinho sob o ponto de vista comum, que um trabalho possa ser, eles não o evitarão. Acreditam na santidade do

trabalho manual. Mantêm-se ocupados de todas as formas que podem; não são ociosos como alguns dos chamados monges ou mendicantes são, pelo menos fisicamente, como na Índia, por exemplo.

Podemos ver nesta santificação do trabalho a atitude prática da mente chinesa bem refletida. Quando afirmei que o Zen era a interpretação chinesa da doutrina da Iluminação, a conceção Zen do trabalho não entrava essencialmente ou teoricamente na minha conclusão. Mas, do ponto de vista prático, o trabalho é uma parte tão integrante da vida Zen hoje em dia que um não se pode conceber como independente do outro.

Na Índia, os monges são mendicantes; quando meditam, recolhem-se para o canto tranquilo, longe das preocupações mundanas; e, na medida em que são sustentados economicamente pelos seus devotos seculares, não se propõem trabalhar em qualquer emprego servil como os monges de Zen chineses e japoneses costumam fazer. O que salvou o Budismo Zen de se deteriorar num quietismo ou numa mera ginástica intelectual, que foi mais ou menos o destino que tendeu a abater-se sobre outras escolas do Budismo, foi certamente o evangelho do trabalho. Além do seu valor psicológico, provou ser um meio eficaz na preservação da saúde e da sanidade do Budismo Zen ao longo da sua longa história de crescimento.

Qualquer que seja esta importância histórica do trabalho, Hyakujo devia ter um profundo conhecimento da psicologia humana quando fez do trabalho o espírito dominante da vida monástica. A sua ideia de «Sem trabalho, não há comida» [128] não teve necessariamente origem numa valorização económica ou ética da vida.

[128] Literalmente, "Um dia [de] nenhum trabalho [é] um dia [de] nenhum comer." Cf. II Tessalonicenses iii, 10: "Se alguém não quer trabalhar, também não coma." É notável que São Francisco de Assis tenha feito disto a primeira regra da sua Irmandade.

O seu único motivo não era que ninguém merecesse o seu pão quotidiano se não o ganhasse com o suor do seu rosto. É verdade que

há uma virtude em não comer o pão da ociosidade, e tem havido tantos budistas desde os primeiros dias do Budismo que consideravam a coisa mais vergonhosa viver dos ganhos e das poupanças alheias, que o objetivo de Hyakujo, embora pudesse ter sido concebido inconscientemente, era mais psicológico, apesar da sua declaração aberta: «Sem trabalho, não há comida.» Era para salvar os seus monges de uma inatividade mental ou de um desenvolvimento desequilibrado da mente que demasiadas vezes resulta do hábito meditativo da vida monástica.

Quando os músculos não se exercitam para a execução de verdades espirituais, ou quando a mente e o corpo não são colocados à prova prática, a rutura geralmente resulta em efeitos inimigos. Como a filosofia do Zen consiste em transcender a conceção dualista do corpo e do espírito, a sua aplicação prática será naturalmente, falando em termos dualistas, tornar os nervos e os músculos os servos mais prontos e absolutamente obedientes da mente, e não fazer-nos dizer que o espírito está verdadeiramente pronto, mas a carne é fraca. Quaisquer que sejam as verdades religiosas desta última afirmação, psicologicamente provém da falta de um canal pronto entre a mente e os músculos. A menos que as mãos estejam habitualmente treinadas para fazer o trabalho do cérebro, o sangue deixa de circular uniformemente por todo o corpo, congestionando-se algures, especialmente no cérebro.

O resultado será não só uma condição pouco saudável do corpo em geral, mas um estado de torpor mental ou sonolência em que as ideias se apresentam como se fossem nuvens flutuantes. Alguém está bem acordado e, no entanto, a mente está cheia dos sonhos e visões mais selvagens que não estão de todo relacionados com as realidades da vida. As fantasias são fatais para o Zen, e aqueles que praticam o Zen considerando-o uma forma de meditação são demasiado propensos a ser visitados por este inimigo insidioso. A insistência de Hyakujo no trabalho manual salvou o Zen de cair nas armadilhas do antinomianismo, bem como de um modo de mente alucinatório.

Além destas considerações psicológicas, há uma razão moral que não deve escapar à atenção na nossa avaliação da sabedoria de Hyakujo ao instituir o trabalho como parte vital da vida Zen. Pois a solidez das ideias deve ser testada, finalmente, pela sua aplicação prática.

Quando falham nisto — isto é, quando não se podem realizar na vida quotidiana produzindo harmonia e satisfação duradouras e dando um benefício real a todos os envolvidos, tanto a si próprio como aos outros —, nenhumas ideias se podem considerar sólidas e práticas. Embora a força física não seja critério para julgar o valor das ideias, estas, por mais logicamente consistentes que sejam, não têm realidade quando não se unem à vida. Especialmente no Zen, as ideias abstratas que não convencem alguém no viver prático não têm valor algum. A convicção deve ser adquirida através da experiência e não através da abstração, o que significa que a convicção não tem uma base realmente sólida, exceto quando se pode testar na nossa vida eficiente e ativa. A afirmação moral ou o «dar testemunho» deve situar-se acima de um julgamento intelectual; isto é, a verdade deve ser o produto das experiências vivas de alguém.

Um devaneio ocioso não é assunto deles, insistirão os seguidores do Zen. Eles, claro, sentam-se em silêncio e praticam *zazen*; [129] pois querem refletir sobre quaisquer lições que tenham adquirido enquanto trabalhavam. Mas, como são contra o ruminar constante, colocam em ação quaisquer reflexões que tenham feito durante as horas de recolhimento silencioso e testam a sua validade no campo vital da praticidade. É a minha firme convicção que, se o Zen não depositasse fé em agir segundo as suas ideias, a instituição ter-se-ia há muito afundado num mero sistema sonífero e indutor de transe, de modo que todo o tesouro cuidadosamente guardado pelo mestre na China e no Japão teria sido deitado fora como montões de matéria apodrecida.

[129] *Tso-Ch'an* é um daqueles termos budistas compostos, feitos de sânscrito e chinês. *Tso* é chinês e significa "sentar-se", enquanto *Ch'an* significa *dhyāna* ou *jhāna*. A transliteração completa do termo é *Ch'anna,*

mas, por brevidade, apenas o primeiro caráter tem sido utilizado. A combinação de *tso-Ch'an* provém do facto de o *dhyāna* ser sempre praticado através do sentar de pernas cruzadas. Esta postura tem sido considerada pelos indianos como a melhor maneira de permanecer sentado durante muito tempo em meditação. Nela, de acordo com alguns médicos japoneses, o centro de gravidade repousa firmemente nas regiões inferiores do corpo e, quando a cabeça é aliviada de uma invulgar congestão de sangue, todo o organismo funcionará em perfeita ordem e a mente ficará na disposição adequada para acolher a verdade do Zen.

Talvez apoiado inconscientemente por estas razões, o valor do trabalho ou do serviço tem sido considerado por todos os seguidores do Zen como um dos seus ideais religiosos. Sem dúvida, a ideia foi grandemente reforçada pela laboriosidade e praticidade caraterísticas do povo chinês, por quem o Zen foi principalmente elaborado. O facto é que, se há alguma coisa em que os mestres de Zen insistem mais enfaticamente como a expressão prática da sua fé, é o servir os outros, o fazer trabalho para os outros; não ostensivamente, na verdade, mas secretamente, sem o fazer saber aos outros. Diz Eckhart:

«O que um homem absorve pela contemplação, deve derramá-lo em amor.» O Zen diria: «derramá-lo em trabalho», significando por trabalho a realização ativa e concreta do amor. Tauler fez da fiação, do fabrico de sapatos e de outros deveres domésticos dons do Espírito Santo; o Irmão Lourenço tornou o cozinhar sacramental; George Herbert escreveu: «Quem varre uma sala como que segundo as tuas leis Torna isso e a ação nobres.» Quem varre uma sala como que segundo as tuas leis Torna isso e a ação nobres.

Tudo isto exprime o espírito do Zen, no que diz respeito ao seu lado prático. Os místicos são assim todos homens práticos; estão longe de ser visionários cujas almas estão demasiado absortas em coisas não terrenas ou do outro mundo para se preocuparem com a sua vida diária. A conceção comum de que os místicos são sonhadores e contempladores de estrelas deve ser corrigida, pois não tem fundamento nos factos. De facto, psicologicamente, existe uma relação mais íntima e profunda entre uma propensão prática da mente

e um certo tipo de misticismo; a relação não é meramente concetual ou metafísica.

Se o misticismo é verdadeiro, a sua verdade deve ser prática, verificando-se em cada ato nosso, e, decididamente, não uma verdade lógica, para ser verdadeira apenas na nossa dialética. Canta um poeta de Zen conhecido como Hokoji:[130] «Quão prodigiosamente sobrenatural, E quão milagroso isto! Tiro água e carrego lenha!»

[130] Ele foi o célebre discípulo confucionista de Baso (Ma-tsu), e a sua esposa e filha eram também seguidoras dedicadas do Zen. Quando ele pensou que chegara o momento de partir, disse à sua filha para vigiar o curso do sol e o avisar quando fosse meio-dia. A filha voltou apressadamente e disse ao pai que o sol já passara o meridiano e estava prestes a ficar eclipsado. Ho saiu e, enquanto observava o referido eclipse, ela entrou, tomou o lugar do próprio pai e partiu em meditação. Quando o pai viu a sua filha já em Nirvāṇa, disse: "Que rapariga de mente rápida ela é!" O próprio Ho partiu alguns dias mais tarde.

II O Salão de Meditação (*Zendō* em japonês e *Ch'an T'ang* em chinês), tal como é construído no Japão, é geralmente um edifício retangular de tamanho variável de acordo com o número de monges a alojar. Um em Engakuji,[131] Kamakura, media cerca de trinta e seis pés por sessenta e cinco pés.

Os pavimentos, com cerca de oito pés de largura e três pés de altura, são elevados ao longo dos lados mais compridos do edifício, e um espaço vazio é deixado no meio ao longo de todo o comprimento do Salão.

[131] Este templo histórico foi infelizmente destruído pelo sismo de 1923, juntamente com muitos outros edifícios.

Este espaço usa-se para praticar um exercício conhecido como *kinhin* (*ching hsing*), que significa literalmente «caminhar os sutras». O espaço atribuído a cada monge no pavimento de *tatami* não excede uma esteira, de três por seis pés, onde ele se senta, medita e dorme à noite. A roupa de cama para cada um nunca é mais do que uma grande colcha acolchoada, no verão ou no inverno.

Ele não tem nenhuma almofada regular, exceto aquela que é temporariamente feita por si próprio a partir das suas próprias posses privadas. Estas últimas, contudo, reduzem-se a quase nada: pois são o *kesa* (*kashāya* em sânscrito) e o *koromo* (hábito sacerdotal), alguns livros, uma navalha e um conjunto de taças, tudo isto acondicionado numa caixa com cerca de treze por dez por três polegadas e meia de tamanho. Em viagem, esta caixa é transportada à frente, sustentada por uma faixa em redor do pescoço.

Toda a propriedade move-se assim com o proprietário. «Uma veste e uma taça, debaixo de uma árvore e sobre uma pedra» era a descrição gráfica da vida monástica na Índia. Comparado com isto, deve dizer-se que o monge de Zen moderno está abundantemente suprido. Ainda assim, as suas necessidades estão reduzidas ao mínimo, e ninguém pode falhar em levar uma vida simples, talvez a mais simples, se modelar a sua pela do monge de Zen.

O desejo de possuir é considerado pelo Budismo como uma das piores paixões pelas quais os mortais são propensos a ser obcecados. O que, de facto, causa tanta miséria no mundo deve-se a um forte impulso de aquisição. Como o poder é desejado, os fortes tiranizam sempre os fracos: como a riqueza é cobiçada, os ricos e os pobres cruzam sempre as suas espadas de amarga inimizade. As guerras internacionais grassam, a agitação social continua sempre, a menos que o impulso de ter e manter seja completamente erradicado. Não poderá uma sociedade ser reorganizada sobre uma base inteiramente diferente daquela que nos habituámos a ver desde o início da história?

Não poderemos nunca esperar parar a acumulação de riqueza e o exercício do poder meramente pelo desejo de engrandecimento individual ou nacional? Desesperando da total irracionalidade dos assuntos humanos, os monges budistas foram para o outro extremo e cortaram com todos os prazeres razoáveis e perfeitamente inocentes da vida. No entanto, o ideal Zen de colocar os pertences do monge numa pequena caixa pouco maior do que um pé quadrado e três polegadas de altura é o seu protesto mudo, embora até agora ineficaz, contra a ordem atual da sociedade.

A este respeito, será de interesse ler a admonição deixada por Daitō, o Mestre Nacional (1282-1337), aos seus discípulos. Ele foi o fundador de Daitōkuji, Quioto, em 1326, e diz-se que passou cerca de um terço da sua vida, que não foi muito longa, entre as camadas mais baixas da sociedade, sob a ponte Gojo, mendigando a sua comida, fazendo todo o tipo de trabalho servil e desprezado pelas chamadas pessoas respeitáveis do mundo.

Ele não se importava com a magnificência de uma vida de templo próspera e altamente honrada, levada pela maioria dos sacerdotes budistas daqueles dias, nem pensava muito naquelas ações piedosas e santas que apenas testemunham a superficialidade da sua vida religiosa. Ele era a favor do viver mais simples e do pensar mais elevado. A admoestação reza assim:

«Ó vós, monges que estais aqui neste mosteiro da montanha, lembrai-vos de que estais reunidos por amor da religião e não por amor das roupas e da comida. Enquanto tiverdes ombros [isto é, o corpo], tereis roupas para vestir, e enquanto tiverdes boca, tereis comida para comer.

Sede sempre conscientes, ao longo das doze horas do dia, de vos aplicardes ao estudo do Impensável. O tempo passa como uma seta; nunca deixeis que as vossas mentes sejam perturbadas pelas preocupações mundanas. Estai sempre, sempre atento.

Após a minha partida, alguns de vós poderão ter belos templos em condições prósperas, torres, salões e livros sagrados, todos decorados a ouro e prata, e os devotos poderão aglomerar-se ruidosamente nos recintos; alguns poderão passar horas a ler Sutras e a recitar *dharāṇīs*, e, sentados longamente em contemplação, poderão não se entregar ao sono; poderão, comendo uma vez por dia e observando os dias de jejum, e ao longo dos seis períodos do dia, praticar todas as ações religiosas.

Mesmo quando se dedicam assim à causa, se os seus pensamentos não estiverem realmente focados no Caminho misterioso e intransmissível dos Budas e dos Padres, poderão ainda assim chegar

a ignorar a lei da causalidade moral, terminando numa derrocada completa da verdadeira religião. Todos esses pertencem à família dos espíritos malignos; por mais longa que seja a minha partida do mundo, não devem ser chamados meus descendentes. Haja, contudo, um único indivíduo que viva no deserto, numa cabana coberta com um feixe de palha, e que passe os seus dias a comer as raízes de vegetais silvestres cozinhados numa panela com as pernas partidas; mas se ele se aplicar de alma e coração ao estudo dos seus próprios assuntos [espirituais], esse é o próprio que tem uma entrevista diária comigo e sabe ser grato pela sua vida. Quem ousaria algum dia desprezar tal pessoa? Ó monges, sede diligentes, sede diligentes.»[132]

[132] Nos mosteiros que estão ligados de alguma forma ao autor desta admonição, esta é lida ou, melhor, entoada antes do início de uma palestra ou *Teisho*.

Na Índia, os monges budistas nunca comem à tarde. Comem propriamente apenas uma vez por dia, já que o seu pequeno-almoço não é um pequeno-almoço no sentido em que o é um pequeno-almoço inglês ou americano. Assim, supõe-se que os monges de Zen também não façam nenhuma refeição à noite. Mas a necessidade climática na China e no Japão não podia ser ignorada, e eles fazem uma refeição noturna à sua maneira; mas, para aliviar a consciência, esta é chamada «comida medicinal» (*yüeh-shih*). O pequeno-almoço, que é tomado muito cedo de manhã, quando ainda está escuro, consiste em papa de arroz e vegetais em conserva (*tsukemono*).

A principal refeição, às 10 horas da manhã, é arroz (oi arroz misturado com cevada), sopa de vegetais e conservas. À tarde, às quatro, comem apenas o que restou do almoço — não se faz nenhuma cozinha especial. A menos que sejam convidados para fora ou recebam um tratamento extra na casa de alguns patronos generosos, as suas refeições são as descritas acima, ano após ano. A pobreza e a simplicidade são o seu mote.

Não se deve, contudo, considerar o ascetismo como a vida ideal do Zen. No que respeita à significação última do Zen, este não é nem ascetismo nem qualquer outro sistema ético. Se parece defender quer a

doutrina da supressão quer a do desapego, esse suposto facto é meramente superficial; pois o Zen, como escola do Budismo, herda mais ou menos o ónus de uma disciplina hindu.

A ideia central, contudo, da vida monástica não é desperdiçar, mas sim fazer o melhor uso possível das coisas tal como nos são dadas, o que é também o espírito do Budismo em geral. Em verdade, o intelecto, a imaginação e todas as outras faculdades mentais, bem como os objetos físicos que nos rodeiam, não excetuando os nossos próprios corpos, são-nos dados para o desenvolvimento e a potenciação dos poderes mais elevados que possuímos como entidades espirituais, e não meramente para a satisfação dos nossos caprichos ou desejos individuais, os quais certamente entrarão em conflito com os interesses e direitos afirmados por outros, prejudicando-os. Estas são algumas das ideias interiores que subjazem à simplicidade e à pobreza da vida monástica.

III Como há algo a considerar como peculiarmente Zen nas maneiras à mesa dos monges, far-se-á aqui alguma descrição das mesmas. À hora das refeições, um gongo é batido e os monges saem do Salão de Meditação em procissão, transportando as suas próprias taças para a sala de jantar. As mesas baixas estão ali dispostas, completamente despidas. Sentam-se quando o líder toca o sino. As taças são colocadas — as quais, já agora, são feitas de madeira ou papel e bem lacadas. Um conjunto consiste em quatro ou cinco recipientes, uns dentro dos outros. Enquanto organizam as taças e os monges que servem andam em redor a servir a sopa e o arroz, o *Prajñā-pāramitā-hṛidaya-sūtra* [133] é recitado, seguido pelas «Cinco Meditações» sobre o comer, que são: «Primeiro, de que valor sou eu?

De onde vem esta oferenda? Segundo, ao aceitar esta oferenda, devo refletir sobre a deficiência da minha virtude. Terceiro, vigiar o meu próprio coração, manter-me afastado de falhas como a cobiça, etc. — isto é o essencial. Quarto, esta comida é tomada como um bom remédio a fim de manter o corpo numa condição saudável. Quinto, para assegurar a realização espiritual, esta comida é aceite.»

[133] Não posso esquecer de mencionar que, após a leitura do *Hṛidaya Sūtra*, os seguintes nomes dos Budas e outros são invocados: 1. O Buda Vairocana no seu imaculado Corpo da Lei; 2. O Buda Vairocana no seu perfeito Corpo de Bem-Aventurança; 3. O Buda Śākyamuni nas suas infinitas manifestações como Corpo de Transformação; 4. O Buda Maitreya, que virá num tempo futuro; 5. Todos os Budas do passado, do presente e do futuro nas dez direções do mundo; 6. O grande e santo Bodhisattva Mañjuśrī; 7. O grande Bodhisattva moralmente perfeito Samantabhadra; 8. O grande Bodhisattva compassivo Avalokiteśvara; 9. Todos os veneráveis Bodhisattva-mahāsattvas; e 10. *Mahaprajñāpāramitā*.

Depois destas «Meditações», continuam a pensar sobre a essência do Budismo: «A primeira bofetada é para cortar todos os males; a segunda bofetada é para praticar todo o bem; a terceira bofetada é para salvar todos os seres sencientes, de modo a que todos atinjam finalmente o estado de Buda.» Estão agora prontos para pegar nos seus pauzinhos, mas, antes de participarem realmente do sumptuoso almoço, os demónios ou espíritos que vivem algures no triplo mundo são recordados; e cada monge, retirando cerca de sete grãos da sua própria taça, oferece-os a esses seres invisíveis, dizendo: «Ó vós, demónios e outros seres espirituais, ofereço-vos agora isto, e que esta comida preencha os dez quadrantes do mundo e todos os demónios e outros seres espirituais sejam com ela alimentados.»

Durante a refeição, a quietude prevalece. Os pratos são manuseados sem ruído, nenhuma palavra é proferida, nenhuma conversa se desenvolve. Comer é um assunto sério para eles. Quando se deseja uma segunda taça de arroz, o monge junta as mãos à sua frente. O monge que serve nota isso, aproxima-se com o recipiente do arroz chamado *ohachi* e senta-se diante do faminto. Este último pega na sua taça e passa levemente a mão em redor do fundo antes de a entregar ao servidor.

Com isto ele pretende retirar qualquer sujidade que se possa ter agarrado à taça e que seja suscetível de sujar a mão do monge que serve. Enquanto a taça é enchida, quem come mantém as mãos juntas.

Se não quiser uma quantidade tão grande, esfrega suavemente as mãos uma na outra, o que significa «Basta, obrigado».

Nada deve ser deixado quando a refeição termina. os monges comem tudo o que lhes é servido, «recolhendo os fragmentos que restam». Esta é a religião deles. Após uma quarta porção de arroz, a refeição geralmente chega ao fim. O líder bate com os blocos de madeira e os monges que servem trazem água quente. Cada comensal enche a taça maior com ela e, nela, todos os recipientes mais pequenos são nitidamente lavados e limpos com um pedaço de pano que cada monge transporta. Agora, um balde de madeira passa em redor para receber a água lavada.[134]

[134] Quando a bacia da lavagem circula, os seres espirituais são novamente recordados: "Esta água na qual as minhas tigelas foram lavadas sabe a néctar do céu. Ofereço-a agora aos numerosos espíritos do mundo: que todos fiquem saciados e satisfeitos! *Oṁ ma-ku-ra-sai* (em pequenês, *mo-hsui-lo-hsi*) *svāhā*!"

Cada monge recolhe os seus pratos e embrulha-os mais uma vez, dizendo: «Terminei agora de comer e o meu corpo físico está bem nutrido: sinto como se a minha força de vontade fosse abalar os dez quadrantes do mundo e dominar o passado, o presente e o futuro: revertendo tanto a causa como o efeito para o bem-estar geral de todos os seres, possamos todos, sem falha, ganhar em poderes milagrosos!» As mesas estão agora vazias como antes, exceto por aqueles grãos de arroz oferecidos aos seres espirituais no início da refeição. Os blocos de madeira são batidos, dão-se as graças e os monges deixam a sala em procissão ordeira, tal como entraram.

IV A sua operosidade é proverbial. Quando o dia não está definido para o estudo em casa, são geralmente vistos, logo após o pequeno-almoço, por volta das cinco e meia no verão e por volta das seis e meia no inverno, fora, nos terrenos do mosteiro, ou nas aldeias vizinhas para mendigar, ou a cultivar a quinta anexa ao *Zendō*. Mantêm o mosteiro, tanto por dentro como por fora, em perfeita ordem. Quando por vezes dizemos: «Isto é como um mosteiro de Zen», significa que o lugar é mantido na ordem mais limpa possível.

Quando mendigam, vão a milhas de distância. Comumente, ligados a um *Zendō*, existem alguns patronos cujas casas os monges visitam regularmente, obtendo uma provisão de arroz ou vegetais.

Vemo-los frequentemente ao longo da estrada rural a puxar uma carroça carregada de abóboras ou batatas. Trabalham tão arduamente como os trabalhadores comuns. Por vezes, vão aos bosques recolher gravetos ou lenha. Também sabem algo de agricultura. Como têm de se sustentar por estes meios, são simultaneamente agricultores, trabalhadores braçais e artífices qualificados. Pois frequentemente constroem o seu próprio Salão de Meditação sob a direção de um arquiteto.

Estes monges são um corpo autogovernado. Têm os seus próprios cozinheiros, procuradores, gestores, sacristãos, mestres de cerimónias, etc. Nos dias de Hyakujo parece ter havido dez cargos desse género, embora os detalhes não sejam agora conhecidos, devido à perda dos seus Regulamentos. Embora o mestre ou instrutor de um *Zendō* seja a sua alma, ele não está diretamente envolvido no seu governo.

Este é deixado para os membros seniores da comunidade, cujos carateres foram testados através de muitos anos de disciplina. Quando os princípios do Zen são discutidos, alguém pode maravilhar-se com a sua profunda e subtil metafísica, se é que alguma existe, e imaginar que grupo de pensadores sérios, de rosto pálido, cabeça baixa e esquecidos do mundo estes monges são. Mas, na sua vida real, são, afinal de contas, mortais comuns envolvidos em trabalho servil, mas são alegres, contam piadas, estão dispostos a ajudar-se uns aos outros e não desprezam nenhum trabalho que seja habitualmente considerado baixo e não digno de uma mão instruída. O espírito de Hyakujo está sempre manifesto entre eles.

Não eram apenas os monges que trabalhavam, mas o próprio mestre partilhava do trabalho deles. Isto visava, de acordo com Hyakujo, cooperar e igualar o trabalho entre todos os envolvidos, sem distinção de estatuto. Portanto, o mestre, juntamente com os seus discípulos, cultivava a quinta, plantava árvores, sachava o jardim,

apanhava folhas de chá e estava envolvido em todos os outros tipos de trabalho manual. Fazendo uso de tais oportunidades, dava-lhes lições práticas no estudo do Zen, e os discípulos, também, não falhavam em apreciar as suas instruções.

Quando Jōshū varria o pátio, um monge perguntou-lhe: «Como é que um grão de poeira entra neste solo sagrado?» A isto Jōshū respondeu: «Aqui vem outro!» Noutra ocasião, quando o mestre foi encontrado novamente a varrer o chão, Liu, ministro de Estado, fez uma visita ao templo e disse ao mestre jardineiro: «Como é que um grande homem sábio como vós tem de varrer a poeira?» «Ela vem do exterior»[135], respondeu Jōshū.

[135] Esta questão da poeira faz lembrar a observação de Berkeley: "Acabámos de levantar a poeira e depois queixamo-nos de que não conseguimos ver."

Quando Nansen trabalhava ao ar livre com os seus monges, Jōshū, a quem foi dito para vigiar um fogo, de repente gritou: «Fogo! Fogo!» O alarme fez com que todos os monges corressem de volta para o salão do dormitório. Vendo isto, Jōshū fechou a porta e declarou: «Se puderdes dizer uma palavra, as portas abrir-se-ão.» Os monges não souberam o que dizer. Nansen, o mestre, contudo, atirou a chave para dentro do salão através de uma janela. Perante isso, Jōshū escancarou a porta.

Enquanto trabalhava na quinta, um monge por acaso cortou uma minhoca em duas com a sua enxada, pelo que perguntou ao mestre Chōsa (Chang-sha Ch'ên): «A minhoca está cortada em duas e ambas as partes ainda se contorcem: em qual delas está presente a natureza de Buda?» O mestre disse: «Não tenhas ilusões!» Mas o monge insistiu: «Não posso evitar este contorcer, senhor.» «Não vês que os elementos do fogo e do ar ainda não se dispersaram?»

Quando Shikō (Tzŭ-hu) e Shōkō (Shêng-kuang) estavam fora na jardinagem, uma coisa semelhante aconteceu, e Shōkō perguntou ao mestre sobre a verdadeira vida da minhoca. Sem lhe responder, o

mestre pegou no ancinho, bateu primeiro numa extremidade da minhoca, depois na outra e, finalmente, no espaço entre as duas. Deitou então o ancinho ao chão e foi-se embora.

Um dia, Ōbaku sachava com uma enxada e, vendo Rinzai sem nenhuma, perguntou: «Como é que não trazes nenhuma enxada?» Respondeu Rinzai: «Alguém a levou, senhor.» Perante isso, Ōbaku disse-lhe para se adiantar, pois queria discutir o assunto com ele. Rinzai deu um passo em frente. Disse Ōbaku, erguendo a sua enxada: «Apenas isto, mas o mundo inteiro é incapaz de o erguer.» Rinzai retirou a enxada ao mestre e ergueu-a, dizendo: «Como é que ela está agora nas minhas próprias mãos?» Ōbaku observou: «Aqui está um homem a fazer um grande trabalho hoje!» Regressou então para o seu próprio quarto.

Noutro dia, observando Rinzai a descansar sobre uma enxada, Ōbaku disse-lhe: «Estás cansado?» Rinzai respondeu: «Nem sequer ergui a minha enxada, e como haveria de estar cansado?» Ōbaku bateu-lhe então, o qual, contudo, arrancando o bastão ao mestre, o empurrou para o chão. Ōbaku chamou o Yino (*carmadāna*) para o ajudar a levantar-se do chão. O Yino respondeu ao chamamento e ajudou o mestre a levantar-se, dizendo: «Por que permitis a rudeza deste tipo louco?» Assim que o mestre esteve novamente de pé, bateu no Yino. Rinzai começou então a cavar a terra e fez esta declaração: «Noutros locais eles cremam, mas aqui sereis todos enterrados vivos.»

A história de Isan e Kyōzan, enquanto andavam a apanhar folhas de chá, já foi contada num dos ensaios anteriores. A história do Zen, de facto, é rica em incidentes como este aqui referido, mostrando como os mestres tentam disciplinar os seus discípulos em todas as ocasiões possíveis. Os acontecimentos da vida diária, manifestamente triviais à superfície, assim manuseados pelos mestres, tornam-se cheios de significação. De qualquer modo, todos estes *mondō* ilustram da forma mais eloquente toda a tendência da vida monástica nos tempos antigos, onde o espírito de trabalho e serviço estava tão profunda e harmoniosamente misturado com o pensar elevado sobre assuntos profundamente espirituais.

V Os monges desenvolvem assim as suas faculdades em todas as frentes. Não recebem nenhuma educação literária — isto é, formal —, a qual se adquire na sua maioria através de livros e de instrução abstrata. Mas a sua disciplina e conhecimento são práticos e eficientes; pois o princípio básico da vida no *Zendō* é «aprender fazendo». Eles desprezam a chamada educação suave, que é como os alimentos pré-digeridos destinados aos convalescentes.

Quando uma leoa dá à luz as suas crias, acredita-se proverbialmente que, após três dias, ela as empurrará por um precipício profundo abaixo para ver se conseguem subir até ela. Aquelas que falham em sair dessa provação não recebem mais cuidados. Quer isto seja verdade quer não, algo semelhante é visado pelo mestre de Zen, que tratará os monges com toda a espécie de aparente falta de amabilidade. Os monges não têm roupas suficientes para vestir, nem comida suficiente para se banquetearem, nem tempo suficiente para dormir, e, para coroar tudo isto, têm muito trabalho para fazer, tanto servil como espiritual.

As necessidades exteriores e as aspirações interiores, se funcionarem de forma harmoniosa e ideal, terminarão finalmente por produzir belos carateres bem treinados tanto no Zen como nas coisas reais da vida. Este sistema único de educação, que ainda continua em cada *Zendō*, não é tão bem conhecido entre os leigos, mesmo neste país. E depois as marés implacáveis do comercialismo moderno não deixam nenhum canto por invadir, e em breve a ilha solitária do Zen poderá encontrar-se enterrada, como tudo o resto, sob as ondas do materialismo sórdido. Os próprios monges começam a não compreender o grande espírito dos sucessivos mestres. Embora existam algumas coisas na educação monástica que possam ser melhoradas, o seu sentimento altamente religioso e reverente deve ser preservado, se é que o Zen se destina a viver por muitos anos que ainda hão de vir.

Teoricamente, a filosofia do Zen transcende toda a gama da compreensão discursiva e não está sujeita a regras de antítese. Mas este é um terreno muito escorregadio, e há muitos que falham em

caminhar erectos. Quando tropeçam, o resultado é por vezes desastroso. À semelhança de alguns dos místicos medievais, os estudantes de Zen podem transformar-se em libertinos, perdendo todo o controlo sobre si próprios.

A história é testemunha disso e a psicologia pode facilmente explicar o processo de tal degeneração. Portanto, diz um mestre de Zen: «Que o ideal de alguém se eleve tão alto como a coroa de Vairochana (a divindade mais elevada), enquanto a sua vida pode ser tão cheia de humildade que o faça prostrar-se diante dos pés de um bebé.» O que equivale a dizer: «Se alguém deseja ser o primeiro, será o último de todos e o servo de todos.» Portanto, a vida no mosteiro é minuciosamente regulada e todos os detalhes são aplicados em estrita obediência ao espírito já referido. A humildade, la pobreza e a santificação interior — estes ideais do Zen são o que salva o Zen de afundar ao nível de libertinos medievais. Assim, podemos ver como a disciplina do *Zendō* desempenha um grande papel nos ensinamentos do Zen e na sua aplicação prática à nossa vida diária.

Quando Tanka (Tan-hsia T'ien-jan, 738-824) da dinastia T'ang parou em Yerinji, na Capital, estava um frio tão rigoroso que ele acabou por pegar numa das imagens de Buda ali consagradas e fez uma fogueira com ela a fim de se aquecer. O guardião do santuário, vendo isto, ficou grandemente perturbado.

«Como ousais queimar o meu Buda de madeira?»

Disse Tanka, que parecia procurar algo com o seu bastão nas cinzas: «Estou a recolher as sagradas *śarīras* [136] nas cinzas queimadas.»

«Como», disse o guardião, «poderíeis obter *śarīras* queimando um Buda de madeira?»

«Se não se encontram *śarīras* nele, posso ficar com os dois Budas restantes para a minha fogueira?», retorquiu Tanka.

[136] *She-li* é uma substância indestrutível, geralmente em forma de seixo, encontrada no corpo de um santo quando este é cremado.

O guardião do santuário perdeu mais tarde as sobrancelhas por censurar a aparente impiedade de Tanka, enquanto a ira de Buda nunca se abateu sobre este último.

Embora se possa duvidar da sua ocorrência histórica, esta é uma história notável, e todos os mestres de Zen concordam quanto à realização espiritual mais elevada de Tanka, que dessagrou o Buda. Quando, mais tarde, um monge perguntou a um mestre sobre a ideia de Tanka ao queimar a estátua de um Buda, disse o mestre:

«Quando está frio, sentamo-nos em redor da lareira com o fogo a arder.»

«Estaria ele então em falta ou não?»

«Quando está quente, vamos para o bosque de bambu junto ao riacho», foi a resposta.

Não posso deixar de citar outro comentário sobre a história, já que este é um dos temas mais significativos no estudo do Zen. Quando Suibi Mugaku (T'sui-wei Wu-hsiao), um discípulo de Tanka, fazia oferendas aos Arhats, provavelmente esculpidos em madeira, um monge aproximou-se e perguntou: «Tanka queimou un Buda de madeira e como é que vós fazeis oferendas aos Arhats?»

O mestre disse: «Mesmo quando foi queimado, não pôde ser totalmente queimado; e quanto a eu fazer oferendas, deixa-me em paz conforme me apraz.» «Quando estas oferendas são feitas aos Arhats, viriam eles recebê-las ou não?» «Comes todos os dias ou não?», perguntou o mestre. Como o monge permaneceu em silêncio, o mestre declarou:

«Os inteligentes são difíceis de encontrar!»

Qualquer que seja o mérito de Tanka sob o ponto de vista puramente Zen, não há dúvida de que ações como as suas devem ser consideradas altamente sacrílegas e a evitar por todos os budistas piedosos. Aqueles que ainda não ganharam uma compreensão profunda do Zen podem ir a todos os comprimentos para cometer toda a espécie de crimes e excessos, mesmo em nome do Zen. Por esta

razão, os regulamentos do mosteiro são muito rígidos, para que o orgulho do coração desapareça e a taça da humildade seja bebida até às fezes.

Quando Shukō (Chu-hung) da dinastia Ming escrevia um livro sobre as dez ações louváveis de um monge, um daqueles tipos de espírito elevado e assertivos foi ter com ele, dizendo: «Qual é a utilidade de escrever tal livro quando no Zen não há sequer um átomo de coisa a ser chamada louvável ou não?» O escritor respondeu: «Os cinco agregados (*skandha*) são enredantes e os quatro elementos (*mahābhūta*) tornam-se desenfreados, e como podes dizer que não há males?»

O monge continuou a insistir: «Os quatro elementos são, em última análise, todos vazios e os cinco agregados não têm realidade alguma.» Shukō, dando-lhe uma bofetada no rosto, disse: «Muitos são meros eruditos; tu não és ainda a coisa real; dá-me outra resposta.» Mas o monge não deu resposta e retirou-se cheio de sentimentos de raiva. «Aí está», disse o mestre sorrindo, «por que não limpas a sujidade do teu próprio rosto?» No estudo do Zen, o poder de uma perceção totalmente iluminadora deve andar de mãos dadas com um profundo sentido de humildade e mansidão de coração.

Citemos, como um exemplo de ensinar a humildade, a experiência pela qual um novo monge candidato é primeiro obrigado a passar quando se aproxima pela primeira vez do Salão de Meditação. O candidato pode vir devidamente munido de certificados das suas qualificações e com os seus haveres monásticos que consistem em artigos como os já mencionados, mas as autoridades do *Zendō* não o admitirão imediatamente na sua companhia. Geralmente, alguma desculpa formal será encontrada: dir-lhe-ão que o seu estabelecimento não é suficientemente rico para acolher outro monge ou que o Salão já está demasiado cheio. Se o candidato se retirar calmamente com isto, não haverá lugar para ele em lado nenhum, não apenas naquele *Zendō* particular que foi a sua primeira escolha, mas em qualquer outro *Zendō* por todo o país. Pois ele encontrará uma recusa semelhante em

toda a parte. Se ele deseja de todo estudar o Zen, não deve ser desencorajado por nenhuma desculpa desse género.

O candidato persistente sentar-se-á agora no alpendre da entrada e, colocando a cabeça baixa sobre a caixa que transporta à sua frente, esperará ali calmamente. Por vezes, um sol forte da manhã ou do fim da tarde brilha diretamente sobre o monge deitado no alpendre, mas ele continua nesta atitude sem se mexer. Quando chega a hora do almoço, pede para ser admitido e alimentado. Isto é concedido, pois nenhuns mosteiros budistas recusarão comida e alojamento a um monge viajante.

Depois de comer, contudo, o noviço sai novamente para o alpendre e continua a sua petição de admissão. Nenhuma atenção lhe será prestada até à noite, quando pede alojamento. Sendo este concedido como antes, ele tira as suas sandálias de viagem, lava os pés e é conduzido para uma sala reservada para tais fins. Mas, com a máxima frequência, não encontra ali nenhuma cama, pois supõe-se que um monge de Zen passe a noite em profunda meditação. Senta-se ereto toda a noite, evidentemente absorto na contemplação de um *koan* [137]. Na manhã seguinte, sai como no dia anterior para o salão de entrada e retoma a mesma postura de antes, expressiva de um desejo urgente de ser admitido. Isto pode continuar por três ou cinco ou, por vezes, até sete dias. A paciência e a humildade do novo candidato são testadas de forma tão dura até que, finalmente, será acolhido pelas autoridades, as quais, aparentemente movidas pelo seu fervor e perseverança, tentarão de alguma forma acomodá-lo.»

[137] *Kung-an* é uma questão ou tema dado ao estudante para resolução. Significa literalmente "documento público" e, de acordo com um erudito do Zen, é assim chamado porque serve como tal para testar a autenticidade da iluminação que um estudante afirma ter alcançado. O termo está em uso desde os primórdios do Budismo Zen na dinastia T'ang. Os chamados "casos" ou "diálogos" (*mondō*) são geralmente utilizados como *koans*. Um capítulo especial dedicado ao assunto encontrar-se-á na segunda série dos *Essays*.

Este procedimento tornou-se, de certa forma, um assunto formal; mas, nos tempos antigos, quando as coisas ainda não se tinham fixado numa mera rotina, o monge candidato passava por momentos bastante difíceis, pois seria efetivamente expulso do mosteiro pela força. Lemos nas biografias dos velhos mestres relatos de tratamentos ainda mais duros que lhes eram impiedosamente dispensados.

O Salão de Meditação é regulado com uma severidade e precisão militaristas para cultivar virtudes como a humildade, a obediência, a simplicidade e o fervor nos corações monásticos, os quais estão sempre propensos a seguir indiscriminadamente os exemplos extraordinários dos velhos mestres, ou que são suscetíveis de colocar em prática, de uma maneira rude e mal digerida, as elevadas doutrinas de uma filosofia *Śūnyatā*, tal como é exposta na classe *Prajñā-pāramitā* da literatura *Mahāyāna*. Um vislumbre parcial de tal vida já obtivemos na descrição das maneiras à mesa apresentada acima.

VI Existe um período na vida monástica exclusivamente reservado para a disciplina mental, e não interrompido por qualquer trabalho manual, exceto aquele que seja absolutamente necessário. É conhecido como o grande «*Sesshin*» (*Chê-hsin*) [138] e dura uma semana, ocorrendo uma vez por mês durante as estações chamadas o «Estadear de Verão» e o «Estadear de Inverno». O estadear de verão começa em abril e termina em agosto, enquanto o de inverno começa em outubro e termina em fevereiro. «*Sesshin*» significa «recolher ou concentrar a mente».

[138] Não sei dizer quão cedo este "Sesshin" se originou na história do *Zendō*. Não consta nos Regulamentos de Hyakujo e não começou na China, mas sim no Japão, provavelmente depois de Hakuin. Sendo o período de Estadia geralmente uma época de "permanência em casa", os monges não viajam, mas praticam o "Sesshin" e dedicam-se ao estudo do Zen; mas na semana especialmente estabelecida como tal, o estudo é realizado com o máximo vigor.

Enquanto este período vigora, os monges ficam confinados ao *Zendō*, levantam-se mais cedo do que o habitual e sentam-se até mais tarde na noite. Há uma espécie de palestra todos os dias durante este

período. Usam-se livros de texto, sendo os mais populares o *Hekiganshu* e o *Rinzairoku*, sendo os dois considerados os livros mais fundamentais da escola Rinzai. O *Rinzairoku* é uma coleção de sermons e ditos do fundador da seita Zen Rinzai. O *Hekiganshu*, como se notou noutro local, é uma coleção de cem «casos» ou «temas» de Zen com anotações críticas e comentários poéticos. Escusa de se dizer que há muitos outros livros usados para a ocasião. Para um leitor comum, tais livros geralmente são uma espécie de *obscurum per obscurius*. Depois de escutar uma série de palestras, ele é deixado no desamparo como sempre. Não necessariamente por serem demasiado abstrusos, mas porque o leitor ainda carece de perceção sobre la verdade do Zen.

A palestra é um ato solene. O seu início é anunciado por um sino, que para de tocar assim que o mestre aparece no salão onde ocorre o que é conhecido como «*Teisho*» [139].

[139] Isto é, *ti-Ch'ang*. *Tei* significa "levar na mão", "mostrar" ou "manifestar", e *sho* "recitar". Assim, através de um *Teisho*, o velho mestre é revivido perante a congregação e os seus discursos são apresentados de forma mais ou menos vívida à vista. Não se trata de uma mera explicação ou comentário do texto.

Enquanto o mestre oferece incenso ao Buda e ao seu mestre falecido, os monges recitam um curto sutra de *dharāṇī* chamado *Daihiju* [140], que significa «a *dharāṇī* da grande compaixão». Sendo uma transliteração chinesa do original sânscrito, a mera recitação do Sutra não faz um sentido inteligível.

[140] *Dharāṇī* é um termo sânscrito que provém da raiz *dhṛi*, que significa "reter". Na fraseologia budista, é uma coleção, por vezes curta, por vezes longa, de frases exclamativas que não são traduzidas para outras línguas. Não é, portanto, de todo inteligível quando é lida pelos monges, como se faz nos mosteiros chineses e japoneses. Mas supõe-se que "retém" em si, de alguma forma misteriosa, algo que é sumamente meritório e possui o poder de afastar os seres malignos. Mais tarde, os *dharāṇīs* e os *mantrams* confundiram-se uns com os outros.

Provavelmente o sentido não é essencial neste caso; a garantia é suficiente de que contém algo auspicioso e conducente ao bem-estar espiritual. O que é mais significativo é a forma como se recita. O seu tom monótono, pontuado por um marcador de tempo de madeira conhecido como «*mokugyo*» (Peixe de Madeira), prepara a mente do auditório para o acontecimento que se segue.

Depois da *Dharāṇī*, que é recitada três vezes, os monges leem em coro, geralmente, o sermão exortatório deixado pelo fundador do mosteiro. Em alguns locais, hoje em dia, a «Canção do Zazen» de Hakuin é frequentemente entoada. As seguintes são traduções de Hakuin e de Musō Kokushi [141], cujo último sermão exortatório é um dos mais populares.

[141] O fundador de Tenryuji, Quioto. É conhecido como "Mestre de Sete Imperadores" (1274-1361).

O Sermão Exortatório de Musō Kokushi (Muso Kokushi) «Tenho três espécies de discípulos: aqueles que, sacudindo vigorosamente todas as circunstâncias enredantes, e com unicidade de pensamento se aplicam ao estudo dos seus próprios assuntos [espirituais], são da primeira classe. Aqueles que não são tão determinados no estudo, mas, dispersando a sua atenção, são dados ao saber dos livros, pertencem à segunda.

Aqueles que, cobrindo o seu próprio brilho espiritual, se ocupam apenas com as migalhas dos Budas e dos Padres, são chamados os mais baixos. Quanto àquelas mentes que estão embriagadas pela literatura secular e ocupadas em estabelecer-se como homens de letras, são simplesmente leigos com cabeças rapadas, não pertencendo sequer à classe mais baixa. No que respeita àqueles que pensam apenas em banquetear-se com comida e sono e se entregam à indolência — poderiam tais ser chamados membros da Túnica Negra? São verdadeiramente, como foram designados por um velho mestre, cabides de roupa e sacos de arroz. Na medida em que não são monges, não se lhes deve permitir que se chamem meus discípulos e que entrem tanto no mosteiro como nos subtemplos; até mesmo um

estadear temporário deve ser proibido, para não falar da sua inscrição como monges estudantes.

Quando um velho como eu fala desta forma, podereis pensar que ele carece de amor omniabrangente, mas o principal é fazê-los saber das suas próprias faltas e, reformando-se, tornarem-se plantas em crescimento nos jardins patriarcais.»

A CANÇÃO DE MEDITAÇÃO DE HAKUIN

«Todos os seres sencientes são, desde o primeiríssimo início, os Budas:
É como o gelo e a água;
À parte da água nenhum gelo pode existir.
Fora dos seres sencientes, onde procuramos os Budas? Não sabendo quão perto a Verdade está,
As pessoas procuram-na longe, — que pena!
São como aquele que, no meio da água,
Chora de sede tão imploravelmente;
Sendo como o filho de um homem rico
Que vagueou por entre os pobres.
A razão pela qual transmigramos através dos seis mundos
É por estarmos perdidos na escuridão da ignorância; Andando errantes cada vez mais longe na escuridão,
Quando seremos capazes de nos afastar do nascimento e da morte?
No que respeita à Meditação praticada no *Mahāyāna*,
Não temos palavras para a louvar plenamente.
As Virtudes da Perfeição, tais como a caridade e a moralidade,
E a invocação do nome do Buda, a confissão e a disciplina ascética,
E muitas outras boas ações de mérito, —
Tudo isto provém da prática da Meditação.
Até mesmo aqueles que a praticaram primeiro por uma sessão
Verão todo o seu carma maligno limpo e apagado;
Em lado nenhum encontrarão os caminhos do mal,
Mas a Terra Pura estará bem à mão.

Com um coração reverente, que a esta Verdade
Escutem embora por uma única vez,
E que a louvem, e de bom grado a abracem,
E serão certamente abençoados da forma mais infinita.
Para aqueles que, refletindo no seu íntimo,
Testemunham a verdade da Natureza Própria,
A verdade de que a Natureza Própria é natureza nenhuma,
Esses foram realmente além do alcance da sofística.
Para eles abre-se a porta da unidade da causa e do efeito, E corre em linha reta o caminho da não dualidade e da não trindade.
Permanecendo com o Não Particular nos particulares,
Quer indo quer regressando, permanecem para sempre imóveis;
Agarrando o Não Pensamento nos pensamentos,
Em cada ato seu escutam a voz da verdade.
Quão sem limites o céu de Samādhi sem amarras!
Quão transparente o perfeito luar da Sabedoria Quádrupla! Nesse momento, de que carecem?
Como a Verdade eternamente calma se lhes revela,
Esta própria terra é a Terra de Lótus da Pureza,
E este corpo é o corpo do Buda.»

A palestra dura cerca de uma hora. É bastante diferente de uma palestra comum sobre um tema religioso. Nada é explicado, nenhuns argumentos são apresentados, nenhumas apologéticas, nenhuns raciocínios. Supõe-se que o mestre simplesmente reproduza em palavras o que é tratado no livro de texto diante dele. Quando a palestra termina, os Quatro Grandes Votos são repetidos três vezes, e os monges retiram-se para os seus aposentos. Os Votos são:

«Por mais incontáveis que sejam os seres sencientes, voto salvá-los a todos; Por mais inexauríveis que sejam as nossas paixões malignas, voto exterminá-las; Por mais incomensuráveis que sejam as sagradas doutrinas, voto estudá-las; Por mais inacessível que seja o caminho dos Budas, voto atingi-lo.»

VII

Durante o «*sesshin*», eles têm, além das palestras, o que é conhecido como «*sanzen*» [142]. Fazer «*sanzen*» é ir ter com o mestre e apresentar as perspetivas de alguém sobre um koan para o seu exame crítico. Nesses dias em que um «*sesshin*» especial não está a decorrer, o «*sanzen*» provavelmente terá lugar duas vezes por dia, mas durante o período de recolhimento da mente — que é o significado de «*sesshin*» — o monge tem de ver o mestre quatro ou cinco vezes por dia. Este ato de ver o mestre não ocorre abertamente [143], sendo exigido ao monge que suba individualmente ao quarto do mestre, onde a entrevista decorre de uma forma extremamente formal e solene.

[142] *San-Ch'an* significa literalmente "assistir ao Zen ou estudá-lo". Conforme é popularmente utilizado agora no Japão, possui, além do seu significado geral, o especial a que se faz referência no texto.

[143] Anteriormente, este era um ato público, e todos os *mondō* (perguntas e respostas) tinham lugar perante toda a congregação, como se estabelece nos Regulamentos de Hyakujo. Mas, mais tarde, seguiram-se resultados indesejáveis, tais como o mero formalismo, imitações e outros disparates vazios. No Zen moderno, portanto, todo o *sanzen* é privado, exceto em ocasiões formais.

Quando o monge está prestes a cruzar o limiar do quarto do mestre, faz três vénias, prostrando-se no chão. Entra agora no quarto mantendo as mãos juntas, palma com palma, diante do peito, e quando se aproxima do mestre senta-se e faz outra vénia. Uma vez no quarto, toda a convenção mundana é desconsiderada. Se for absolutamente necessário do ponto de vista do Zen, golpes podem ser trocados. Manifestar a verdade do Zen com toda a sinceridade de coração é a única consideração aqui, e tudo o resto recebe apenas uma atenção subordinada. Daí este formalismo elaborado. Terminada a apresentação, o monge retira-se da mesma forma que antes. Um «*sanzen*» para mais de trinta monges ocupará mais de uma hora e

meia, e este é também o momento de máxima tensão para o mestre. Ter isto quatro ou cinco vezes por dia deve constituir uma espécie de provação para o próprio mestre, se este não gozar de uma saúde robusta.

Uma confiança absoluta é depositada no mestre no que diz respeito à sua compreensão do Zen. Mas se o monge tiver motivos suficientes para duvidar da capacidade do mestre, pode resolver o assunto pessoalmente com ele na altura do sanzen. Esta apresentação de perspetivas, portanto, não é nenhum jogo ocioso para nenhuma das partes envolvidas. É de facto um assunto extremamente sério, e porque o é, a disciplina do Zen possui um grande valor moral fora da sua filosofia. Quão sério isto é pode ser adivinhado a partir da famosa entrevista entre o venerável Shōju e Hakuin, o pai do Zen moderno no Japão.

Numa noite de verão, quando Hakuin apresentou a sua perspetiva ao velho mestre, que se refrescava na varanda, o mestre disse: «Disparates e tolices.» Hakuin ecoou, em voz alta e de forma bastante satírica: «Disparates e tolices!» Perante isso, o mestre agarrou-o, bateu-lhe várias vezes e acabou por o empurrar da varanda. Tinha sido logo após o tempo chuvoso, e o pobre Hakuin rebolou na lama e na água. Tendo-se recomposto após um momento, subiu e inclinou-se reverencialmente perante o instrutor, que então observou novamente: «Ó tu, habitante da caverna escura!»

Noutro dia, Hakuin pensou que o mestre não sabia quão profundo era o seu conhecimento do Zen e decidiu ter um ajuste de contas com ele de qualquer maneira. Assim que chegou a hora, Hakuin entrou no quarto do mestre e esgotou toda a sua ingenuidade em contenda com ele, decidido a não ceder uma polegada de terreno desta vez.

O mestre ficou furioso e, finalmente, agarrando Hakuin, deu-lhe várias bofetadas e deixou-o ir pelo alpendre fora novamente. Ele caiu vários pés abaixo, na base da parede de pedra, onde permaneceu por um tempo quase sem sentidos. O mestre olhou para baixo e riu-se de coração do pobre infeliz. Isto trouxe Hakuin de volta à consciência.

Subiu novamente todo em suor. O mestre, contudo, não o libertou ainda e estigmatizou-o como sempre com: «Ó tu, habitante da caverna escura!»

Hakuin ficou desesperado e pensou em abandonar o velho mestre por completo. Quando um dia andava a mendigar na aldeia, um certo acidente [144] fê-lo, de repente, abrir o seu olho mental para la verdade do Zen, até então completamente vedada para ele.

[144] Enquanto andava assim de um lado para o outro, chegou a uma casa onde uma velha se recusou a dar-lhe arroz; ele continuou, no entanto, de pé em frente dela, com o aspeto de quem não ouvira nada. A sua mente estava tão intensamente concentrada no assunto que mais o preocupava na altura. A mulher ficou zangada, porque pensou que ele a estava a ignorar por completo e a tentar impor a sua vontade. Ela bateu-lhe com uma grande vassoura com a qual estava a varrer e disse-lhe para se ir embora imediatamente. A pesada vassoura despedaçou o seu grande chapéu monástico e derrubou-o ao chão. Ele ficou ali deitado durante algum tempo e, quando recuperou os sentidos, tudo se lhe tornou claro e transparente.

A sua alegria não conheceu limites e regressou num estado de espírito extremamente exaltado. Antes de ele cruzar o portão da frente, o mestre reconheceu-o e acenou-lhe, dizendo: «Que boas notícias trouxeste para casa hoje? Entra já, depressa, depressa!» Hakuin contou-lhe tudo sobre o que tinha passado naquele dia. O mestre acariciou-lhe ternamente as costas e disse: «Já o tens, já o tens.» Depois disto, Hakuin nunca mais foi insultado.

Tal foi o treino pelo qual o pai do Zen japonês moderno teve de passar. Quão terrível era o velho Shōju quando empurrou Hakuin pela parede de pedra abaixo! Mas quão maternal quando o discípulo, após tanto mau trato, finalmente saiu triunfante! Não há nada de morno no Zen. Se é morno, não é Zen. Espera-se que alguém penetre nas próprias profundezas da verdade, e a verdade nunca pode ser agarrada até que se regresse à nudez nativa despojada de todas as bugigangas, intelectuais ou outras.

Cada bofetada desferida por Shōju limpou Hakuin das suas insinceridades. Vivemos todos sob tantas camadas que na verdade nada têm a ver com o nosso eu mais íntimo. Para alcançar este último, portanto, e para ganhar o conhecimento real de nós mesmos, os mestres de Zen recorrem a métodos aparentemente desumanos. Neste caso, contudo, deve haver uma fé absoluta na verdade do Zen e na perfeita compreensão do mestre sobre a mesma. A falta desta fé significará também o mesmo nas possibilidades espirituais de alguém. Assim exclama Rinzai: «Ó vós, homens de pouca fé! Como podeis alguma vez esperar sondar as profundezas do oceano do Zen?»

VIII

Na vida do *Zendō* não há um período fixo de graduação como na educação escolar. Com alguns, a graduação pode não ocorrer mesmo após os seus vinte anos de internato ali. Mas com capacidades comuns e uma grande dose de perseverança e infatigabilidade, alguém é capaz de sondar cada meandro dos ensinamentos do Zen num espaço de dez anos. Praticar o princípio do Zen, contudo, em cada momento da vida — isto é, ficar plenamente saturado do espírito do Zen — é outra questão. Uma vida pode ser demasiado curta para isso, pois diz-se que até os próprios Śākyamuni e Maitreya estão ainda no meio do treino pessoal.

Para ser um mestre perfeitamente qualificado, uma mera compreensão da verdade do Zen não é suficiente. Deve passar-se por um período que é conhecido como «o longo amadurecimento do ventre sagrado». O termo deve ter vindo originalmente do Taoísmo; e no Zen hoje em dia significa, genericamente falando, viver uma vida harmoniosa com a compreensão. Sob a direção de um mestre, um monge pode finalmente atingir um conhecimento profundo de todos os mistérios do Zen; mas isto é mais ou menos intelectual, embora no sentido mais elevado possível.

A vida do monge, por dentro e por fora, deve crescer em perfeita consonância com esta realização. Para o fazer, um treino adicional é necessário, pois o que ele ganhou no *Zendō* é, afinal de contas, a

indicação da direção onde os seus maiores esforços têm de ser aplicados. Mas não é de todo imperativo agora permanecer no *Zendō*. Pelo contrário, as suas realizações intelectuais devem ser postas à prova ao entrar em contacto real com o mundo. Não existem regras prescritas para este «amadurecimento». Cada um atua segundo o seu próprio critério nas circunstâncias acidentais em que se possa encontrar. Pode retirar-se para as montanhas e viver como um eremita solitário, ou pode sair para o «mercado» e ser um participante ativo em todos os assuntos do mundo. Diz-se que o sexto patriarca viveu entre os montanheses durante quinze anos após ter deixado o quinto patriarca. Ele era inteiramente desconhecido no mundo até surgir numa palestra de Inshu (Yin-tsung).

Chu, o Mestre Nacional de Nan-yang, passou quarenta anos em Nanyang e não se mostrou na capital. Mas a sua vida santa tornou-se conhecida longe e perto e, perante o pedido urgente do Imperador, acabou por deixar a sua cabana. Isan (Wei-shan) passou vários anos no deserto, vivendo de frutos secos e fazendo amizade com macacos e veados. Contudo, foi descoberto e grandes mosteiros foram construídos em redor do seu ancoradouro, tornando-se mestre de 1500 monges.

Kwanzan, o fundador de Myōshinji, Quioto, retirou-se para a Província de Mino e trabalhou como trabalhador jornaleiro para os aldeões. Ninguém o reconheceu até que, um dia, um acidente revelou a sua identidade e a corte insistiu para que ele fundasse um mosteiro na capital. [145] Hakuin tornou-se o guardião de um templo abandonado em Suruga, que era a sua única herança no mundo.

[145] Quanto à vida do seu mestre, Daitō, fez-se referência a ela noutro local.

Podemos imaginar a cena da sua dilapidação quando lemos isto: «Não havia telhados e as estrelas brilhavam através deles à noite. Nem havia qualquer soalho. Era necessário ter um chapéu de chuva e calçar um par de *getas* altos quando algo decorria enquanto chovia na parte principal do templo. Toda a propriedade ligada a ele estava nas mãos

dos credores, e os haveres sacerdotais estavam hipotecados aos mercadores.» — Este foi o início da carreira de Hakuin. Há muitos outros casos notáveis; a história do Zen abunda em tais exemplos.

A ideia, contudo, não é praticar o ascetismo, é o «amadurecimento», como propriamente designaram, do caráter moral de alguém. Muitas serpentes e víboras esperam no alpendre e, se alguém falhar em esmagá-las eficazmente, elas erguem novamente as suas cabeças e todo o edifício da cultura moral construído em visão pode desabar mesmo num único dia. O antinomianismo é também a armadilha para os seguidores do Zen contra a qual uma vigília constante é necessária. Daí este «amadurecimento».

IX

Em alguns aspetos, sem dúvida, este género de educação prevalecente no *Zendō* está atrasado em relação aos tempos. Mas os seus princípios orientadores, tais como a simplificação da vida, o não desperdiçar um momento ociosamente, a independência pessoal e o que chamam de «virtude secreta», são sólidos para todas as épocas. Especialmente esta última é uma das caraterísticas mais próprias da disciplina Zen. «Virtude secreta» significa praticar o bem sem qualquer pensamento de reconhecimento, nem pelos outros nem por si próprio. Os cristãos podem chamar a isto a realização da «Tua Vontade». Uma criança está a afogar-se, e eu entro na água, e ela é salva. O que havia para fazer foi feito. Nada mais se pensa sobre isso. Afasto-me e nunca olho para trás. Uma nuvem passa e o céu fica tão azul e tão amplo como sempre. O Zen chama-lhe um «ato sem mérito», e compara-o ao trabalho de um homem que tentasse encher um poço com neve.

Este é o aspeto psicológico da «virtude secreta». Quando é considerado religiosamente, consiste em encarar e usar o mundo reverente e gratamente, sentindo como se alguém carregasse aos seus ombros todos os pecados do mundo. Uma velha perguntou a Jōshū: «Pertenço ao sexo que está impedido de cinco formas de atingir o estado de Buda; e como poderei alguma vez ser libertada deles?»

Respondeu o mestre: «Ó, que todas as outras pessoas nasçam no céu e que eu, este humilde ser, continue sozinho a sofrer neste oceano de dor!»

Este é o espírito do verdadeiro estudante de Zen. Há outra história que ilustra o mesmo espírito de longanimidade. O distrito de Jōshū, onde o mosteiro deste mestre de Zen estava situado e de onde ele obteve o seu título popular, era notório pela bela ponte de pedra.

Um monge foi um dia ter com o mestre e perguntou: «Ouvimos falar tanto da magnífica ponte de pedra de Jōshū, mas não vejo aqui nada a não ser uma velha e miserável ponte de troncos rústicos.» Jōshū retorquiu: «Tu vês apenas a ponte de troncos rústicos e falhas em ver la ponte de pedra de Jōshū.» «O que é a ponte de pedra então?» «Cavalos passam por cima dela, burros passam por cima dela», foi a resposta de Jōshū.

Isto parece ser apenas uma conversa trivial sobre uma ponte, mas considerado a partir da forma interior de encarar tais casos, encerra uma grande quantidade de verdade que toca o centro da vida espiritual de alguém. Podemos indagar que género de ponte se representa aqui. Estaria Jōshū a falar apenas de uma ponte de pedra nas instalações do seu mosteiro, que era suficientemente forte para todo o tipo de passageiros sobre ela?

Que cada um de nós reflita no seu íntimo e veja se está na posse de uma ponte sobre a qual passam não apenas cavalos e burros, homens e mulheres, carroças pesadas e leves, mas o mundo inteiro com as suas loucuras e morbilidades, e que é não só atravessada desta forma mas com bastante frequência espezinhada e até amaldiçoada — uma ponte que sofre todos estes tratamentos, tanto os bons como os desprezíveis, pacientemente e sem lamentações. Estaria Jōshū a referir-se a este género de ponte? De qualquer modo, podemos ler algo do género nos casos acima citados.

Mas este espírito Zen de sofrimento pessoal não deve ser entendido no sentido cristão de que o homem deve passar todo o seu tempo em oração e mortificação para a absolvição do pecado. Pois um

monge de Zen não possui o desejo de ser absolvido do pecado; esta é uma ideia demasiado egoísta, e o Zen está isento de egotismo. O monge de Zen deseja salvar o mundo da miséria do pecado e, quanto ao seu próprio pecado, deixa que este cuide de si mesmo, pois sabe que não é uma coisa inerente à sua natureza. Por esta razão, é possível para ele ser um daqueles que são descritos como «os que choram como se não chorassem; e os que se alegram como se não se alegrassem; e os que compram como se não possuíssem; e os que usam deste mundo como se dele não abusassem».

Diz Cristo: «Quando deres esmola, não saiba a tua mão esquerda o que faz a tua direita; para que a tua esmola fique em segredo.» Esta é uma «virtude secreta» do Budismo. Mas quando ele continua, dizendo que «teu Pai, que vê em segredo, te recompensará», aí vemos uma profunda clivagem entre o Budismo e o Cristianismo.

Desde que haja qualquer pensamento de que alguém, seja Deus ou o Diabo, saiba das vossas ações, o Zen diria: «Ainda não sois um dos nossos.» As ações que são acompanhadas por tal pensamento não são «ações sem mérito», mas sim cheias de pegadas e sombras. Se um Espírito vos estiver a rastejar, num instante vos deitará a mão e far-vos-á prestar contas do que fizestes. A veste perfeita não mostra costuras, por dentro ou por fora; é uma peça única e completa, e ninguém pode dizer onde o trabalho começou e como foi tecida.

No Zen, portanto, não deve restar nenhum vestígio de consciência após a prática da esmola, muito menos o pensamento de recompensa, mesmo por parte de Deus. O ideal do Zen é ser «o vento que sopra onde quer, e cujo som ouvimos, mas não podemos dizer de onde vem nem para onde vai».

Lieh-tzŭ, o filósofo chinês, descreveu este estado de espírito de uma maneira figurativa, como se segue: «Permiti à minha mente, sem restrições, que pensasse no que lhe agradasse e à minha boca que falasse sobre o que lhe agradasse; esqueci então se o "isto e o não-isto" era meu ou de outrem, se o ganho e a perda eram meus ou de outrem: nem sabia se Lao-shang-shin era o meu instrutor, e se Pai-kao

era o meu amigo. Por dentro e por fora, fui completamente transformado; e foi então que o olho se tornou como o ouvido, e o ouvido como o nariz, e o nariz como a boca; e não havia nada que não estivesse identificado.

A mente estava concentrada, e a forma dissolveu-se, e os ossos e a carne todos se fundiram: eu não sabia onde a minha forma se apoiava, onde os meus pés pisavam; movia-me apenas juntamente com o vento, a oriente e a ocidente, como uma folha de uma árvore desprendida do caule, não estava consciente de se cavalgava o vento ou se o vento me cavalgava a mim.»[146]

[146] O vento é provavelmente uma das melhores imagens para nos introduzir na ideia de não-apego ou na filosofia de *Śūnyatā*. O Novo Testamento contém pelo menos uma alusão a isso quando diz "O vento sopra onde quer", e aqui vemos os místicos chineses a fazer uso do vento para retratar a sua consciência interior de identidade absoluta, que é também a noção budista do vazio. Agora compare-se a seguinte passagem de Eckhart: *Darum ruft die Braue auch weiter: 'Weiche von mir, mein Geliebter, weiche von mir': 'Alles, was irgend der Darstellung fähig ist, das halte ich nicht fur Gott. Und so flieche ich vor Gott, Gottes wegen!'—'Ei, wo ist dann der Seele Bleiben?'—'Auf den Fittichen der Winde!'* (Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, Erster Band, p. 189) "Assim fujo de Deus, por amor de Deus!" faz-nos lembrar um mestre de Zen que disse: "Até detesto ouvir o nome do Buda." Do ponto de vista do Zen, "por amor de Deus" pode perfeitamente ser omitido.

X

Como afirmei antes, os seguidores do Zen não aprovam que os cristãos, mesmo os místicos cristãos, estejam demasiado conscientes de Deus, que é o criador e o sustentáculo de toda a vida e de todo o ser. A sua atitude em relação ao Buda e ao Zen é a de Lieh-tzŭ sobre o vento; uma identificação completa do ser com o objeto do pensamento é o que pretendem os discípulos de Jōshū, Ummon e outros líderes do Zen.

Esta é a razão pela qual todos eles evitam ouvir a palavra Buda ou Zen mencionada no seu discurso, não porque sejam, na verdade,

antibudistas, mas porque assimilaram tão completamente o Budismo no seu ser. Escutai a suave advertência dada por Hōyen, de Gosozan, ao seu discípulo Yengo:

Goso disse: «Tu estás bem, mas tens uma falha trivial.» Yengo perguntou duas ou três vezes qual era essa falha. Disse o mestre por fim: «Tens omnimodamente demasiado Zen.» «Ora essa», protestou o discípulo, «se alguém está de todo a estudar o Zen, não achais que é a coisa mais natural falar dele? Por que razão não gostais disso?» Respondeu Goso: «Quando é como uma conversa comum do dia a dia, é um pouco melhor.» Um monge encontrava-se por acaso ali com eles, o qual perguntou: «Por que razão odiais especialmente falar sobre o Zen?» «Porque revira o estômago», foi o veredicto do mestre.

A forma de Rinzai se exprimir a respeito deste ponto é bastante violenta e revolucionária. E se não estivéssemos familiarizados com os métodos dos ensinamentos do Zen, tais passagens como as que se citam abaixo fariam certamente bater os nossos dentes e erguer os nossos cabelos.

O leitor pode pensar que o autor é simplesmente horrível, mas todos sabemos bem quão seriamente ele sente as falsidades do mundo e quão inabalavelmente se projeta para a frente através da sua confusão ainda mais confusa. As suas mãos podem comparar-se às de Jeová ao tentar destruir os ídolos e fazer cessar as imagens. Leia-se o seguinte, por exemplo, no qual Rinzai se esforça por despojar o espírito de alguém da sua última veste de falsidade:

«Ó vós, seguidores da Verdade, se desejais obter uma compreensão ortodoxa [do Zen], não sejais enganados por outros. Interior ou exteriormente, se encontrardes quaisquer obstáculos, derrubai-os imediatamente. Se encontrardes o Buda, matai-o; se encontrardes o Patriarca, matai-o; se encontrardes o Arhat ou o progenitor ou o parente, matai-os a todos sem hesitação: pois este é o único caminho para a libertação.

Não vos deixeis enredar com nenhum objeto, mas colocai-vos acima, passai adiante e sede livres. Ao ver esses chamados seguidores

da Verdade por todo o país, não há nenhum que venha a mim livre e independente de objetos. Ao lidar com eles, derrubo-os de qualquer maneira que venham. Se confiam na força dos seus braços, corto-os imediatamente; se confiam na sua eloquência, faço-os calar-se; se confiam na agudeza dos seus olhos, cego-os com um golpe. Não há, de facto, até agora, nenhuns que se tenham apresentado diante de mim totalmente sós, totalmente livres, totalmente únicos. Encontram-se invariavelmente presos pelos truques ociosos os velhos mestres. Não tenho realmente nada para vos dar; tudo o que posso fazer é curar-vos das doenças e libertar-vos do cativeiro.

Ó vós, seguidores da Verdade, mostrai-vos aqui independentes de todos os objetos, quero ponderar o assunto convosco. Nos últimos cinco ou dez anos tenho esperado em vão por tais pessoas, e não há ainda nenhumas assim. São todos existências fantasmagóricas, gnomos ignominiosos que assombram os bosques ou os olivais de bambu, são espíritos duendes do deserto.

Mordem loucamente em todos os montões de sujidade. Ó vós, de olhos de toupeira, por que estais a desperdiçar todas as piedosas doações dos devotos! Julgais que mereceis o nome de monge, quando continuais a acalentar tal ideia errónea [do Zen]? Digo-vos: nenhuns Budas, nenhuns ensinamentos sagrados, nenhuma disciplina, nenhum testemunho! O que procurais na casa de um vizinho? Ó vós, de olhos de toupeira! Estais a colocar outra cabeça sobre a vossa própria!

O que vos falta em vós mesmos? Ó vós, seguidores da Verdade, aquilo de que estais a fazer uso neste exato momento não é senão o que faz um Patriarca ou um Buda. Mas vós não acreditais em mim e procurais-no exteriormente. Não vos entregueis a um erro. Não há realidades fora, nem há nada dentro em que possais deitar as mãos. Apegais-vos ao significado literal do que vos falo, mas quão melhor é ter todos os vossos anseios travados e não estar a fazer absolutamente nada!», etc., etc.

XI

O estado de espírito no qual todos os vestígios de consciência concetual são varridos é chamado pelos místicos cristãos de pobreza, e a definição de Tauler é: «A pobreza absoluta é tua quando não podes recordar se alguém alguma vez te deveu algo ou esteve em dívida contigo por alguma coisa; tal como todas as coisas serão por ti esquecidas na última jornada da morte.»

Os mestres de Zen são mais poéticos e positivos na sua expressão do sentimento de pobreza; não fazem uma referência direta às coisas mundanas. Canta Mumon (Wumên): «Centenas de flores na primavera; a lua outonal; Uma brisa refrescante de verão; a neve do inverno: Liberta a tua mente de todos os pensamentos ociosos, E para ti quão agradável cada estação é!»

Ou, de acordo com Shuan (Shou-an): «Em Nantai sento-me calmamente com um incenso a arder, Um dia de êxtase, todas as coisas são esquecidas, Não que a mente seja travada e os pensamentos sejam afastados, Mas porque não há realmente nada que perturbe a minha serenidade.»

Isto não é para transmitir a ideia de que ele está ociosamente sentado e a não fazer nada em particular; ou de que não tem mais nada a fazer senão desfrutar das flores de cerejeira fragrantes ao sol da manhã, ou da lua solitária branca e prateada; ele pode estar no meio do trabalho, a ensinar discípulos, a ler os Sutras, a varrer e a cultivar a terra como todos os mestres fizeram, e no entanto a sua própria mente está cheia de felicidade transcendental e quietude. Ele está a viver em Deus, como os cristãos poderiam dizer. Todos os anseios do coração partiram, não há pensamentos ociosos a obstruir o fluxo da atividade vital, e assim ele está vazio e desprovido de posses.

Como está desprovido de posses, sabe como desfrutar das «flores na primavera» e da «lua outonal». Quando as riquezas mundanas se acumulam no seu coração, não resta ali espaço para tais deleites celestiais. Os mestres de Zen costumam falar positivamente sobre o seu contentamento e riquezas não mundanas. Em vez de dizerem que estão de mãos vazias, falam da suficiência natural das coisas ao seu

redor. Yōgi (Yang-Ch'i), contudo, refere-se à sua habitação deserta onde se encontrava a residir como guardião. Um dia, subiu à cadeira de conferências no Salão e começou a recitar o seu próprio verso:

«A minha morada é agora aqui em Yōgi; as paredes e o telhado, quão fustigados pelo tempo! Todo o pavimento está coberto de branco com cristais de neve, Tiritando pelo pescoço abaixo, estou cheio de pensamentos.»

Após uma pausa, acrescentou a quarta linha:

«Como recordo os antigos mestres cujo habitat não era melhor do que a sombra de uma árvore!»

Kyōgen (Hsiang-yen) é aparentemente mais direto na sua alusão à pobreza: «A minha pobreza do ano passado não era pobreza suficiente, A minha pobreza este ano é pobreza de facto; Na minha pobreza do ano passado havia espaço para a ponta de um furador, Mas este ano até o furador sumiu.»

Mais tarde, um mestre chamado Koboku Gen (K'u-mu Yüan) comentou esta canção de pobreza de Kyōgen no seguinte verso:

«"Nem a ponta de um furador nem o espaço para ela" alguns cantam; mas isto não é ainda a verdadeira pobreza: Enquanto se estiver consciente de não ter nada, resta ainda o guardião da pobreza. Estou ultimamente desprovido de posses em sã consciência, Pois desde o primeiríssimo início não vejo sequer aquele que é pobre.»

Ummon não estava desprovido de posses, mas sim magro e emaciado; pois quando um monge lhe perguntou quais eram as caraterísticas próprias da sua escola, o mestre respondeu: «A minha pele está seca e os meus ossos estão espetados.» A corpulência e a opulência nunca estiveram associadas à espiritualidade, pelo menos no Oriente. Na verdade, não são ideias inconsistentes; mas a acumulação de riqueza sob as nossas condições económicas resultou sempre na produção de carateres que não se coadunam muito bem com os nossos ideais de santidade.

Talvez o nosso protesto demasiado enfático contra o materialismo tenha feito isto. Assim, o não ter nada, nem mesmo sabedoria e virtude, foi transformado no objeto da vida budista, embora isto não signifique que os despreze. No desprezar há, em grande medida, algo impuro, não totalmente purgado; como os verdadeiros Bodhisattvas estão inclusive acima da pureza e da virtuosidade, quanto mais o estariam acima de tais pequenas fraquezas do ser humano! Quando os budistas estiverem assim limpos de tudo isto, serão verdadeiramente desprovidos de posses, magros e transparentes.

O objetivo da disciplina Zen é atingir o estado de «não-realização» (*cittaṁ nopalabhyate*), como se expressa tecnicamente. Todo o conhecimento é uma aquisição e acumulação, ao passo que o Zen propõe privar alguém de todas as suas posses. O espírito consiste em tornar alguém pobre e humilde — profundamente limpo das impurezas interiores.

O saber, pelo contrário, torna alguém rico e arrogante. Porque saber é ganhar, quanto mais instruído, mais rico, e portanto «na muita sabedoria há muito enfado; e o que aumenta em conhecimento aumenta em dor». É, afinal de contas, «vaidade e um correr atrás do vento». O Zen subscreverá isto também de coração. Diz Lao-tzŭ: «Os eruditos ganham todos os dias, enquanto os taoistas perdem todos os dias.»[147]

[147] A passagem completa é: "Aquele que procura o saber fica diariamente mais rico. Aquele que procura o Tao fica diariamente mais pobre. Fica cada vez mais pobre até chegar à não-ação (*wu-wei*). Com a não-ação, não há nada que ele não possa alcançar." (Capítulo XLVIII.)

A consumação deste género de perda é a «não-realização», que é a pobreza. A pobreza, por outras palavras, é o vazio, *śūnyatā*. Quando o espírito está todo purgado da sua sujidade acumulada desde tempos imemoriais, ergue-se nu, sem vestes, sem ornamentos. Está agora vazio, livre, genuíno, assumindo a sua autoridade nativa.

E há uma alegria nisso, não aquele género de alegria que é suscetível de ser perturbada pela sua contraparte, a dor, mas uma

alegria absoluta que é «o dom de Deus», que faz um homem «desfrutar do bem em todo o seu trabalho», e da qual nada se pode tirar, à qual nada se pode acrescentar, mas que permanecerá para sempre.

A não-realização, portanto, no Zen é uma conceção positiva, e não meramente privativa. Os modos de pensar budistas são por vezes diferentes dos do Ocidente, e os leitores cristãos ficam frequentemente sobressaltados com a ideia de vazio e com a assunção demasiado incondicional do idealismo. Singularmente, contudo, todos os místicos, budistas ou não, concordam na sua ideia de que a pobreza é o fim do seu desenvolvimento espiritual.

No Cristianismo parecemos estar demasiado conscientes de Deus, embora digamos que n'Ele vivemos, nos movemos e temos o nosso ser. O Zen quer ver até este último vestígio de consciência de Deus, se possível, obliterado. É por isso que os seguidores do Zen nos aconselham a não nos demorarmos nem sequer onde o Buda está e a passar rapidamente por onde ele não está.

Todo o treino do monge no *Zendō*, na teoria bem como na prática, baseia-se na noção de «ação sem mérito». Poeticamente, esta ideia expressa-se da seguinte forma: «As sombras do bambu varrem os degraus, Mas nenhuma poeira é agitada: O luar penetra profundamente no fundo do poço, Paro nenhum vestígio é deixado na água.»

Quando isto se expressa nos termos mais indianos e técnicos do *Laṅkāvatāra-sūtra*, é como se segue: «A energia de hábito não está separada da mente, nem está juntamente com a mente; embora envolta na energia de hábito, a mente não possui marcas de diferença.

A energia de hábito, que é como uma veste suja produzida por *manovijñāna*, impede a mente de brilhar, embora a mente em si seja uma túnica da máxima pureza.

Declaro que o *ālaya* é como o espaço vazio, que não é nem existente nem não existente; pois o *ālaya* nada tem a ver com o ser ou o não-ser.

Através da transformação de *manovijñāna*, a mente é limpa da sujidade; é iluminada, pois compreende agora profundamente todas as coisas: isto prego eu.»[148]

[148] *Na vāsanair bhidyate cit na cittaṁ vāsanaiḥ saha, Abhinnalakshanaṁ cittaṁ vāsanaiḥ pariveshtitaṁ. Malavad vāsanā yasya manovijñāna-sambhāvā, Pata-śuklopamaṁ cittaṁ vāsanair na virājate. Yathā na bhāvo nābhāvo gaganaṁ kathyate mayā, Ālayam hi tathā kāya bhāvābhāva-vivarjitaṁ. Manovijñāna vyāvṛittaṁ cittaṁ kālushya varjitam, Sarvadharmāvabodhena cittaṁ buddhaṁ vadāmyaham.* O *Laṅkāvatāra*, p. 296.

XII A vida no mosteiro não se resume a trabalhar e a estar sentado em silêncio a meditar no «koan». Há algo de vida intelectual, sob a forma de palestras, como já se referiu. Antigamente, contudo, não havia um «sesshin» regular, e todo o proferir de palestras ou sermões à congregação era realizado nos dias de festa, dias de memória ou noutras ocasiões auspiciosas, tais como receber visitantes, dispensar honrosamente os oficiais ou concluir determinadas peças de trabalho.

Cada oportunidade disponível era assim utilizada para iluminar intelectualmente os investigadores fervorosos da verdade. Estes discursos, sermões, exortações e observações curtas e incisivas, tão caraterísticas do Zen, estão registados na sua literatura, cujo grosso consiste, na verdade, em nada mais do que isto. Embora afirmando situar-se acima das letras, o Zen está cheio delas, quase a transbordar. Antes de apresentar alguns desses sermões, permitam-me fazer um desvio e dizer algumas palavras sobre a língua chinesa como veículo da filosofia Zen.

Em meu entender, a língua chinesa adapta-se preeminentemente ao Zen; é provavelmente o melhor meio de expressão para o Zen, desde que se pense apenas no seu lado literário. Sendo monossilábica, a língua é concisa e vigorosa, e uma única palavra nela é feita para transmitir tanto significado. Embora a vagueza do sentido seja talvez um defeito inevitável que acompanha essas vantagens, o Zen sabe

como tirar partido dela, e a própria vagueza da língua torna-se uma arma poderosíssima na mão do mestre.

Ele está longe de querer ser obscuro e enganador, mas um monossílabo bem escolhido cresce, quando cai dos seus lábios, numa palavra extremamente fecunda, carregada com todo o sistema do Zen. Ummon é considerado o principal perito nesta direção. Para mostrar quão extremamente lacónicos eram os seus ditos, citam-se os seguintes:

Quando lhe perguntaram o que era a espada de Ummon, respondeu: «Hung!»

«Qual é a única passagem direta para Ummon?» «A mais íntima!»

« Qual do *Trikāya* [Três Corpos de Buda] é que vai pregar?» «Direto ao assunto!»

«Compreendo que isto é dito por todos os velhos mestres: que quando conheces [a verdade], todos os obstáculos do carma estão vazios desde o início; mas se não conheces, tens de pagar todas as dívidas de volta. Pergunto-me se o segundo patriarca sabia isto ou não.» Respondeu o mestre: «Com toda a certeza!»

«O que é o olho do verdadeiro Dharma?» «Em toda a parte!»

«Quando alguém comete parricídio ou matricídio, vai ter com o Buda para confessar o pecado; quando, contudo, se assassina um Buda ou um Patriarca, para onde se deve ir para confessar?» «Exposto!»

«O que é o *Tao* [caminho, via ou verdade]?» «Caminha!»

«Como é que sem o consentimento dos progenitores alguém não pode ser ordenado?» «Quão superficial!» «Não consigo compreender.» «Quão profundo!»

«Que género de frase é essa que não lança nenhuma sombra?» «Revelada!»

«Como se tem um olho numa pergunta?»[149] «Cego.»

[149] Não se trata de uma pergunta comum que pede a iluminação, mas sim de uma pergunta que contém um ponto revelador de alguma compreensão por parte de quem interroga. Todas as perguntas já citadas não devem ser tomadas no seu sentido superficial ou literal. São geralmente metáforas. Por exemplo, quando alguém pergunta sobre uma frase que não tem sombra, não se refere a um conjunto comum de palavras conhecidas gramaticalmente como tal, mas a uma proposição absoluta cuja verdade está de tal modo além de uma sombra de dúvida que qualquer ser racional a reconhecerá imediatamente como verdadeira ao ouvi-la. Além disso, quando se faz referência ao assassínio de um progenitor ou de um Buda, isso nada tem a ver, na realidade, com crimes tão horríveis, mas, conforme encontramos noutro sermão de Rinzai, o assassínio consiste em transcender a relatividade de um mundo fenomenal. Em última análise, portanto, esta pergunta equivale ao mesmo que perguntar: "Para onde se deve reduzir o um, quando os muitos são reduzidos ao um?"

Apenas um monossílabo, e as dificuldades estão arrumadas. O mestre de Zen geralmente nada tem a ver com circunlóquios; se há alguém que fala de forma direta e clara, ele é o mais direto a atingir o ponto e o mais claro a expressar os seus pensamentos sem quaisquer apêndices embaraçosos. Para estes propósitos, a língua chinesa é eminentemente adequada.

A brevidade e a força são as suas qualidades específicas, pois cada sílaba singular é uma palavra e, por vezes, faz mesmo uma frase completa. Uma sequência de alguns substantivos sem verbos ou sem conetivos é frequentemente suficiente para exprimir um pensamento complexo. A literatura chinesa está, naturalmente, cheia de epigramas cortantes e aforismos fecundos.

As palavras são pesadas e desligadas: quando são colocadas juntas, são como tantos pedaços de rocha sem nada a cimentá-los uns aos outros. Não se apresentam como orgânicas. Cada elo na cadeia possui uma existência independente e separada. Mas, à medida que cada sílaba é pronunciada, o efeito global é irresistível. O chinês é uma língua mística por excelência.

Como a concisão e o caráter direto são a vida do Zen, a sua literatura está cheia de expressões idiomáticas e coloquiais. Os chineses, como todos sabem, sendo tão partidários do formalismo clássico, os estudiosos e filósofos não sabiam expressar-se senão num estilo elegante e altamente polido. E, consequentemente, tudo o que nos resta na antiga literatura chinesa é este classicismo; nada de tradição popular e coloquial chegou à posteridade. Tudo o que temos desta última das dinastias T'ang e Sung deve procurar-se nos escritos dos mestres de Zen.

É uma ironia do destino que aqueles que tanto desprezaram o uso das letras como transmissoras da verdade e apelaram diretamente para a compreensão de uma faculdade intuitiva se tenham tornado os portadores e transmissores de antigos idiotismos e expressões populares que foram deitados fora pelos escritores clássicos como indignos e vulgares do corpo principal da literatura. A razão, contudo, é clara. O Buda pregou na língua vernácula do povo; o mesmo fez Cristo.

Os textos gregos ou sânscritos (ou mesmo páli) são todos elaborações posteriores, quando a fé começou a ficar gasta e o escolasticismo teve a oportunidade de se afirmar. Então, a religião viva transformou-se num sistema intelectual e teve de ser traduzida num formalismo altamente mas artificialmente polido e, portanto, mais ou menos afetado. Isto foi aquilo a que o Zen se opôs de forma mais enfática desde o primeiríssimo início, e a consequência foi, naturalmente, que a língua que escolheu foi aquela que mais apelava ao povo em geral; isto é, aos seus corações abertos para uma nova luz viva.

Os mestres de Zen, sempre que podiam, evitavam a nomenclatura técnica da filosofia budista; não só discutiam assuntos que apelavam a um homem simples, como faziam uso da sua linguagem quotidiana, que era o veículo apreciado pelas massas e, ao mesmo tempo, o mais expressivo das ideias centrais do Zen. Assim, a literatura Zen tornou-se um repositório único da sabedoria antiga.

No Japão, também, quando Hakuin modernizou o Zen, utilizou profusamente frases de calão, coloquialismos e até canções populares. Esta tendência neológica do Zen é inevitável, visto que este é criativo e se recusa a expressar-se na linguagem gasta e sem vida de estudiosos e estilistas. Como resultado, mesmo os estudantes eruditos da literatura chinesa são hoje em dia incapazes de compreender os escritos Zen e os seus significados espirituais também. Assim veio a literatura Zen a constituir uma classe única de obra literária na China, situando-se totalmente por si só, fora do grosso da literatura clássica.

Como disse noutro local, o Zen tornou-se verdadeiramente o produto da mente chinesa ao criar assim uma influência única na história da cultura chinesa. Enquanto a influência indiana predominou, o Zen não pôde libertar-se da abstração especulativa da filosofia budista, o que significava que o Zen não era Zen no seu sentido especializado.

Alguns estudiosos pensam que não há Zen no chamado Budismo primitivo e que o Buda não foi de modo algum o autor do Zen. Mas devemos todos recordar que tais críticos estão a ignorar inteiramente o facto de que a religião, quando transplantada, se adapta ao génio do povo entre o qual é introduzida, e que, a menos que o faça, morre gradualmente, provando que não havia alma vivificadora nessa religião.

O Zen afirmou desde o início da sua história na China que está a transmitir o espírito e não a letra do Buda, pelo que compreendemos que o Zen, independente da filosofia budista tradicional, incluindo a sua terminologia e modos de pensar, teceu a sua própria veste a partir de dentro, tal como o bicho-da-seda tece o seu próprio casulo. Portanto, a veste exterior do Zen é original, ajustando-se a si própria maravilhosamente bem, e não há nela nenhuns remendos, nem nenhumas costuras: o Zen é verdadeiramente a túnica celestial tradicional.

XIII Antes de fechar, não me devo esquecer de apresentar alguns dos sermões dos mestres que se encontram registados principalmente no *Livro da Transmissão da Lâmpada*, bem como nos «Ditos».

Jōshū diz: «Esta coisa é como segurar um cristal transparente na mão. Quando vem um estranho, reflete-o como tal; quando vem um chinês nativo, reflete-o como tal. Eu pego numa folha de erva e faço-a funcionar como um ser de corpo dourado [150] com dezasseis pés de altura. Pego novamente num ser de corpo dourado com dezasseis pés de altura e faço-o atuar como uma folha de erva.

O Buda é aquilo que constitui os desejos humanos, e os desejos humanos não são outra coisa senão o estado de Buda.»

[150] Isto significa Buda, a quem os budistas supõem ter sido o possuidor de um corpo de cor dourada, com dezasseis pés de altura.

Um monge perguntou: [151] «Por quem se despertam os desejos do Buda?» «Os seus desejos despertam-se por todos os seres sencientes.» «Como se livra ele deles, então?» «Qual é a utilidade de se livrar deles?», respondeu o mestre.

Noutra ocasião, ele disse: «Kāśyapa entregou [a Lei] a Ānanda, e podereis dizer-me a quem Bodhidharma a entregou?» Um monge interpôs: «Como é que lemos sobre o facto de o segundo patriarca ter obtido a medula de Bodhidharma?»[152] «Não deprecies o segundo patriarca», continuou Jōshū: «Bodhidharma afirma que aquele que estava fora obteve a pele e o que estava dentro obteve o osso; mas podereis dizer-me o que obtém o mais interior?» Um monge disse: «Mas não sabemos todos que houve um que obteve a medula?» Retorquiu o mestre: «Ele obteve apenas a pele.

Aqui no meu lugar, não permito sequer que se fale da medula.» «O que é a medula, então?» «Se me perguntas dessa maneira, nem sequer a pele traçaste.» «Quão grandioso sois vós, então!», disse o monge. «Não é esta a vossa posição absoluta, senhor?» «Sabes que há um que não te aceitará?» «Se assim dizeis, deve haver um que tomará outra posição.» «Quem é esse outro?», exigiu o mestre. «Quem não é

esse outro?», retorquiu o monge. «Deixar-te-ei falar tudo o que quiseres.»

[151] Geralmente, após um sermão, os monges saem e fazem várias perguntas relacionadas com o tema do sermão, embora frequentemente sejam feitas também perguntas indiferentes.

[152] Ver o artigo sobre a "History of Zen Buddhism", p. 163 et seq.

Os sermões são geralmente desta natureza: curtos e, para os observadores externos, inteligíveis ou quase absurdos. Mas, de acordo com o Zen, todas estas observações são a exposição mais clara e direta da verdade. Quando não se recorre aos modos lógicos formais de pensamento e, no entanto, se pede ao mestre que exprima o que compreende no seu coração mais íntimo, não há outras formas senão falar de uma maneira tão enigmática e tão simbólica que impressione os não iniciados.

Contudo, os próprios mestres falam perfeitamente a sério e, se associardes sequer a mais remota noção de censura às suas observações, trinta pauladas vos cairão instantaneamente sobre a cabeça.

Os seguintes são de Ummon. Ummon subiu à plataforma e disse: «Ó vós, veneráveis monges! Não vos confundais no pensamento. O céu é o céu, a terra é a terra, as montanhas são as montanhas, a água é a água, os monges são os monges, os leigos são os leigos.» Fez uma pausa por um momento e continuou: «Trazei-me aqui fora essa colina de Ansan e deixai-me ver!»

Outra vez ele disse: «O Bodhisattva Vasudeva transformou-se sem qualquer razão num bastão.» Dito isto, desenhou uma linha no chão com o seu próprio bastão e retomou: «Todos os Budas, tão numerosos como as areias, estão aqui a dizer todo o tipo de disparates.» Deixou então o Salão.

Um dia, quando surgiu no Salão como habitualmente para proferir um sermão, um monge saiu da congregação e fez-lhe vénias, dizendo: «Rogo-vos que respondais.» Ummon chamou em voz alta:

«Ó monges!» Os monges voltaram-se todos para o mestre, que desceu então do assento.

Noutro dia, quando estava silencioso no seu assento por um momento, um monge saiu e fez-lhe vénias; disse o mestre: «Por que tão tarde?» O monge formulou uma resposta, perante o que o mestre observou: «Ó tu, simplório que não serves para nada!»

Por vezes, o seu sermão seria bastante depreciativo para com o fundador da sua própria fé; pois disse: «Īśvara, grande senhor do céu, e o velho Śākyamuni estão no meio do pátio, dissertando sobre o Budismo; não são barulhentos?»

Noutra altura, disse ele: «Toda a conversa que tenho tido até agora — afinal, de que se trata tudo isto? Hoje, não me conseguindo conter novamente, estou aqui para vos falar mais uma vez. Neste vasto universo, haverá alguma coisa que vos confronte ou vos coloque em cativeiro? Se houver alguma vez uma coisa tão pequena como a ponta de um alfinete no vosso caminho ou a obstruir a vossa passagem, tirai-a daí para mim!

O que é aquilo a que chamais um Buda ou um Patriarca? O que são as coisas conhecidas como montanhas, rios, a terra, o sol, a lua ou as estrelas? O que são as coisas a que chamais os quatro elementos e os cinco agregados? Falo desta forma, mas isto não passa da conversa de uma velha de uma aldeia remota. Se por acaso me encontrar subitamente com um monge profundamente treinado nesta matéria, ele, ao saber do que vos tenho estado a falar, levantar-me-á do chão e atirar-me-á pelos degraus abaixo. E por isso seria ele censurado? Seja o que for que isto represente, por que razão é assim? Não vos deixeis levar pela minha conversa nem tenteis fazer observações absurdas.

A menos que sejais o indivíduo que realmente passou por toda esta experiência, nunca servireis. Quando fordes apanhados desprevenidos por um velho como eu, perdereis imediatamente o rumo e partireis as pernas. E por isso, deverei eu ser de algum modo censurado? Sendo assim, haverá alguém entre vós que queira saber uma coisa ou duas sobre a doutrina da nossa escola? Adiantai-vos e

deixai-me responder-vos. Depois disto, podereis obter uma viragem e ficar livres para sair pelo mundo, a oriente ou a ocidente.»

Um monge adiantou-se e estava prestes a fazer uma pergunta quando o mestre lhe atingiu a boca com o bastão e desceu do assento.

Um dia, quando Ummon subia para o Salão de Palestras, ouviu o sino, perante o que disse: «Num mundo tão vasto, tão vasto, por que vestimos os nossos hábitos monásticos quando o sino toca desta maneira?»

Outra vez ele disse simplesmente: «Não tenteis acrescentar geada sobre a neve; cuidai bem de vós próprios, adeus»; e retirou-se.

Ummon sentou-se numa cadeira diante da congregação, houve uma pausa por um momento e ele observou: «Chovendo há tanto tempo, e nem um dia o sol brilhou.»

Outra vez: «Olhai e vede! Nenhuma vida restou!» Dito isto, agiu como se estivesse a cair. Depois perguntou: «Compreendeis? Se não, pedi a este bastão que vos ilumine.»

Assim que Yōgi (Yang-Ch'i), um grande mestre do século onze sob a dinastia Sung, se sentou na sua cadeira, riu-se fustigantemente, «Ah, ah, ah!», e disse: «O que é isto? Regressai ao vosso salão de dormitório e tome cada um uma chávena de chá.»

Um dia, Yōgi subiu ao assento e os monges estavam todos reunidos. O mestre, antes de proferir uma palavra, atirou o seu bastão para longe e desceu imediatamente, saltando da cadeira. Os monges estavam prestes a dispersar, quando ele chamou: «Ó monges!» Estes voltaram-se, perante o que disse o mestre: «Trazei o meu bastão para dentro, ó monges!» Dito isto, o mestre retirou-se.

Yakusan (Yüeh-shan, 751-834) não proferiu sermões durante algum tempo e o secretário-geral foi ter com ele, pedindo-lhe um. O mestre disse: «Bate o tambor, então.» Assim que a congregação esteve pronta para o escutar, regressou para o seu próprio quarto. O secretário seguiu-o e disse: «Destes o vosso consentimento para lhes dar um sermão, e como é que não proferistes uma única palavra?»

Disse o mestre: «Os Sutras são explicados pelos especialistas em Sutras, e os Shastras pelos especialistas em Shastras; por que razão, então, vos maravilhais comigo? [Não sou eu um mestre de Zen?]»

Um dia, Goso (Fa-yen) entrou no Salão e sentou-se na cadeira. Olhou para um lado sobre o ombro e depois para o outro. Finalmente, ergueu o bastão bem alto na mão e disse: «Apenas um pé de comprimento!» E sem mais comentários desceu.

As seleções precedentes de Ummon e Jōshū e de outros serão suficientes para familiarizar o leitor com a espécie de sermões que se realizam no mosteiro para o consumo intelectual ou superintelectual dos monges. São geralmente curtos. Os mestres não perdem muito tempo a explicar o Zen, não só porque este se situa além do alcance da compreensão discursiva humana, mas também porque tais explicações não são produtoras de quaisquer benefícios práticos e duradouros para a edificação espiritual dos monges.

As observações dos mestres são, portanto, necessariamente lacónicas; por vezes, nem sequer tentam fazer qualquer discussão ou afirmação verbal, mas apenas erguer o bastão, ou sacudir o *hossu*, ou soltar um grito, ou recitar um verso, é tudo o que a congregação obtém do mestre. Alguns, contudo, parecem ter a sua própria forma favorita de demonstrar la verdade do Zen; por exemplo, Rinzai é famoso pelo seu «*Kwatsu*» (*hê* em chinês), Tokusan pelo seu bastão brandido, Gutei pelo seu erguer de um dedo, Hima por um bastão bifurcado, Kwasan por bater num tambor, e assim por diante. [153]

É maravilhoso observar que variedade de métodos surgiu, tão extraordinários, tão engenhosos e so originais, e tudo a fim de fazer os monges realizar a mesma verdade, cujos aspetos infinitos, tal como se manifestam no mundo, podem ser compreendidos por vários indivíduos, cada um segundo a sua própria capacidade e oportunidade.

[153] For pormenores, ver "Practical Methods of Zen Instruction".

Ponderando tudo isto, o Zen é enfaticamente uma questão de experiência pessoal; se há alguma coisa que se possa chamar radicalmente empírica, essa coisa é o Zen. Nenhuma quantidade de

leitura, nenhuma quantidade de ensino e nenhuma quantidade de contemplação fará alguma vez de alguém um mestre de Zen. A própria vida deve ser agarrada no meio do seu fluxo; pará-la para exame e análise significa matá-la, deixando o seu cadáver frio para ser abraçado.

Portanto, tudo no Salão de Meditação e cada detalhe do seu currículo disciplinar estão organizados de modo a conferir a esta ideia o relevo mais eficiente. A posição única mantida pela seita Zen entre outras escolas *Mahāyāna* no Japão e na China ao longo da história do Budismo no Extremo Oriente deve-se, sem dúvida, à instituição conhecida como o Salão de Meditação ou *Zendō*.

Ensaio AS DEZ IMAGENS DO PASTOR DE VACAS

A REALIZAÇÃO do estado de Buda ou a realização da Iluminação é o que é visado por todos os budistas piedosos, embora não necessariamente durante esta única vida terrena; e o Zen, como uma das escolas *Mahāyāna*, também ensina que todos os nossos esforços devem orientar-se para este fim supremo.

Enquanto a maioria das outras escolas distingue tantos passos de desenvolvimento espiritual e insiste em que se passe por todos os graus sucessivamente a fim de atingir a consumação da disciplina budista, o Zen ignora tudo isto e declara audaciosamente que, quando alguém vê a natureza mais íntima do seu próprio ser, se torna instantaneamente um Buda, e que não há necessidade de subir cada degrau da perfeição através de ciclos eternos de transmigração.

Este tem sido um dos dogmas mais caraterísticos do Zen desde a vinda de Bodhidharma para o oriente, no século sexto. «Vê a tua própria natureza e sê um Buda» tornou-se, assim, o lema da Seita. E este «ver» não era o resultado de muito saber ou especulação, nem se devia à graça do Buda supremo conferida aos seus seguidores ascéticos; mas provinha do treino especial da mente prescrito pelos mestres de Zen. Sendo assim, o Zen não podia muito bem reconhecer qualquer forma de gradação na realização do estado de Buda. O «ver a natureza própria» era um ato instantâneo. Não podia haver nele

qualquer processo que permitisse escalas ou passos de desenvolvimento.

Mas, na prática, onde o elemento tempo governa de forma suprema, este não era necessariamente o caso. Enquanto as nossas mentes relativas são feitas para compreender uma coisa após outra, por graus e em sucessão, e não todo de uma vez e simultaneamente, é impossível não falar de uma espécie de progresso.

Até o Zen, como algo passível de demonstração de uma forma ou de outra, deve ser sujeito às limitações do tempo. Isto é, existem, afinal de contas, graus de desenvolvimento no seu estudo; e de alguns deve dizer-se que realizaram mais profundamente, mais penetrantemente, a verdade do Zen. Em si mesma, a verdade pode transcender toda a forma de limitação, mas quando se destina a ser realizada na mente humana, as suas leis psicológicas têm de ser observadas. O «ver a tua natureza» deve admitir graus de clareza.

Transcendentemente, somos todos Budas tal como somos, ignorantes e pecadores, se assim quiserdes; mas quando descemos a esta vida prática, o puro idealismo tem de dar lugar a uma forma de atividade mais particular e palpável. Este lado do Zen é conhecido como o seu aspeto «construtivo», em contraposição ao seu aspeto «omniabrangente». E aqui o Zen reconhece plenamente graus de desenvolvimento espiritual entre os seus seguidores, à medida que a verdade se revela gradualmente nas suas mentes até que o «ver a natureza própria» seja aperfeiçoado.

Tecnicamente falando, o Zen pertence ao grupo de doutrinas budistas conhecidas como «discretas» ou «descontínuas» ou «abruptas» (*tun* em chinês), em oposição a «contínuas» ou «graduais» (*chien*) [154]; e, naturalmente, a abertura da mente, segundo o Zen, surge sobre alguém como uma questão de acontecimento discreto ou súbito e não como o resultado de um desenvolvimento gradual e contínuo, cujo cada passo possa ser traçado e analisado.

O surgimento do *satori* não é como o erguer do sun, que gradualmente traz as coisas à luz, mas é como o congelamento da

água, que ocorre de forma abrupta. Não existe uma condição intermédia ou de crepúsculo antes de a mente se abrir à verdade, na qual prevaleça uma espécie de zona neutra ou um estado de indiferença intelectual. Como já observámos em vários casos de *satori*, a transição da ignorância para a iluminação é tão abrupta que o rafeiro comum, por assim dizer, se transforma subitamente num leão de pelo dourado. O Zen é uma ala ultradiscreta do Budismo. Mas isto é verdade apenas quando a própria verdade do Zen é considerada, independentemente da sua relação com a mente humana na qual é revelada.

Na medida em que a verdade só é verdadeira quando é considerada à luz do que confere à mente, não se podendo pensar nela de modo algum de forma independente desta última, podemos falar da sua realização gradual e progressiva em nós. As leis psicológicas existem aqui como noutros locais. Portanto, quando Bodhidharma estava pronto para deixar a China, disse que Dōfuku obteve a pele, a monja Sōji obteve a carne e Dōiku o osso, enquanto Yeka possuía a medula (ou essência) do Zen.

[154] Cf. também "History of Zen Buddhism", onde se faz referência às escolas do Norte e do Sul do Zen sob a orientação do quinto patriarca na China.

Nangaku, que sucedeu ao sexto patriarca, teve seis discípulos consumados, mas as suas realizações diferiam em profundidade. Ele comparou-os com várias partes do corpo e disse: «Vós todos testemunhastes o meu corpo, mas cada um agarrou uma parte dele. Aquele que possui as minhas sobrancelhas é o mestre das maneiras; o segundo, que possui os meus olhos, sabe como olhar ao redor; o terceiro, que possui os meus ouvidos, compreende como escutar o raciocínio; o quarto, que possui o meu nariz, é bem versado no ato de respirar; o quinto, que possui a minha língua, é um grande argumentador; e, finalmente, aquele que possui a minha mente conhece o passado e o presente.»

Esta gradação seria impossível se apenas o «ver a natureza própria» fosse considerado; pois o ver é um ato indivisível, não

permitindo fases de transição. Não constitui, contudo, contradição do princípio do *satori*, como repetidamente afirmámos, dizer que de facto existe uma realização progressiva no ver, conduzindo alguém cada vez mais fundo na verdade do Zen, culminando finalmente na identificação completa de si com ela.

Lieh-tzŭ, o filósofo chinês do Taoísmo, descreve na seguinte passagem determinadas etapas marcantes de desenvolvimento na prática do *Tao*:

«O instrutor de Lieh-tzŭ era Lao-shang-shih, e o seu amigo Pai-kao-tzŭ. Quando Lieh-tzŭ estava bem avançado nos ensinamentos destes dois filósofos, regressou a casa cavalgando o vento. Yin-shêng soube disto e foi ter com Lieh-tzŭ para ser instruído. Yin-shêng negligenciou a sua própria casa durante vários meses. Nunca perdia oportunidades para pedir ao mestre que o instruísse nas artes [de cavalgar o vento]; pediu dez vezes e foi recusado em cada uma delas.

Yin-shêng ficou impaciente e quis retirar-se. Lieh-tzŭ não o instou a ficar. Durante vários meses, Yin-shêng manteve-se afastado do mestre, mas não se sentia mais tranquilo na sua mente. Dirigiu-se novamente a Lieh-tzŭ. Perguntou o mestre: "Por que este constante vaivém?" Yin-shêng respondeu: "No outro dia, eu, Chang Tai, desejava ser instruído por vós, mas recusastes ensinar-me, do que naturalmente não gostei. Não sinto, contudo, qualquer rancor contra vós agora, daí a minha presença aqui de novo."

"Pensei da outra vez", disse o mestre, "que compreendias tudo. Mas vendo agora que mortal comum és, dir-te-ei o que aprendi sob a alçada do mestre. Senta-te e escuta! Foi três anos após ter ido para junto do meu mestre Lao-shang e do meu amigo Pai-kao que a minha mente começou a deixar de pensar no que é correto e incorreto, e a minha língua a falar de ganho e perda, pelo que ele me favoreceu com apenas um olhar.

Ao fim de cinco anos, a minha mente começou novamente a pensar no que é correto e incorreto, e a minha língua a falar de ganho e perda. Então, pela primeira vez, o mestre descontraiu a sua

expressão e brindou-me com um sorriso. Ao fim de sete anos, deixei simplesmente a minha mente pensar no que quer que lhe agradasse, e não havia mais questão de correto e incorreto, deixei simplesmente a minha língua falar do que quer que lhe agradasse, e não havia mais questão de ganho e perda.

Então, pela primeira vez, o mestre fez-me sinal para me sentar ao seu lado. Ao fim de nove anos, deixando simplesmente a minha mente pensar no que quer que lhe agradasse e deixando a minha língua falar do que quer que lhe agradasse, eu não estava consciente de se eu ou outra pessoa estávamos no correto ou incorreto, se eu ou outra pessoa ganhávamos ou perdíamos; nem estava ciente de o velho mestre ser o meu instrutor ou o jovem Pai-kao ser o meu amigo. Tanto interior como exteriormente, eu estava avançado. Foi então que o olho ficou como o ouvido, e o ouvido como o nariz, e o nariz como a boca; pois eram todos um e o mesmo. A mente estava em êxtase, a forma dissolveu-se, e os ossos e a carne todos se fundiram; e eu não sabia como a estrutura se sustentava e em que é que os pés pisavam. Entreguei-me ao vento, para oriente ou para ocidente, como folhas de uma árvore ou como uma palha seca. Estaria o vento a cavalgar-me a mim? ou estaria eu a cavalgar o vento? Não sabia de nenhuma das duas formas.»

«"O teu estadear com o mestre não cobriu um grande espaço de tempo e já sentes rancor contra ele. O ar não sustentará sequer um fragmento do teu corpo, nem a terra suportará um único membro teu. Como poderias, então, pensar alguma vez em pisar o espaço vazio e cavalgar o vento?"

Yin-shêng sentiu muita vergonha e manteve-se em silêncio por algum tempo, sem proferir sequer uma palavra.»

Os místicos cristãos e muçulmanos também assinalam as etapas do desenvolvimento espiritual. Alguns sufis descrevem os «sete vales»[155] a atravessar a fim de alcançar a corte de Simurgh, onde as «aves» místicas se encontram gloriosamente apagadas e, no entanto, plenamente refletidas na Terrível Presença de si mesmas.

[155] De acordo com Fariduddin Attar, 1119-1229 d.C., de Khorassan, Pérsia. Cf. Claud Field, *Mystics and Saints of Islam*, p. 123 et seq.

Os «sete vales» são: 1. O Vale da Busca; 2. O Vale do Amor, que não possui limites; 3. O Vale do Conhecimento; 4. O Vale da Independência; 5. O Vale da Unidade, pura e simples; 6. O Vale do Espanto; e 7. O Vale da Pobreza e da Aniquilação, para lá do qual não há avanço possível. De acordo com Santa Teresa, existem quatro graus de vida mística: Meditação, Quietude, um número imenso de graus intermédios e a Oração de Unidade; ao passo que Hugo de São Vítor possui também os seus próprios quatro graus: Meditação, Solilóquio, Consideração e Êxtase. Existem outros místicos cristãos que apresentam os seus próprios três ou quatro passos de «amor ardente» ou de «contemplação»[156].

[156] Underhill — *Mysticism*, p. 369.

O Professor R. A. Nicholson apresenta no seu *Studies in Islamic Mysticism* uma tradução de *O Poema do Progresso do Místico* (*Tá'iyya*), de Ibnu 'l-Fárid, cujas partes, pelo menos em parte, são contrapartidas tão exatas do misticismo budista que nos fazem pensar que o poeta persa está simplesmente a ecoar o sentimento Zen.

Sempre que nos deparamos com uma peça de literatura mística deste género, não podemos deixar de ficar impressionados com a harmonia mais íntima de pensamento e sentimento que ressoa nas profundezas da alma humana, independentemente das suas diferenças acidentais exteriores. Os versos 326 e 327 do *Tá'iyya* rezam assim:

«De "Eu sou Ela" subi até onde não há "para", e perfumei a existência [fenoménica] com o meu regresso: E [regressei] de "Eu sou Eu" por amor de uma sabedoria esotérica e de leis externas que foram instituídas para que eu pudesse chamar [o povo para Deus].»

A passagem, tal como se apresenta aqui, não é muito inteligível, mas leiam-se os comentários do tradutor, os quais lançam tanta luz sobre a forma como o pensamento persa flui:

«Três etapas de Unidade (*ittihád*) distinguem-se aqui: 1. "Eu sou Ela", isto é, união (*jam'*) sem separação real (*tafriqa*), embora a aparência de separação seja mantida. Esta foi a etapa em que al-Halláj disse *Ana 'l-Haqq*, "Eu sou Deus". 2. "Eu sou Eu", isto é, união pura sem qualquer vestígio de separação (individualidade). Esta etapa é tecnicamente conhecida como a "embriaguez da união" (*sukru 'l-jam'*). 3.

A "sobriedade da união" (*saḥwu 'l-jam'*), isto é, a etapa em que o místico regressa da unidade pura da segunda etapa para a pluralidade na unidade e para la separação na união e para la Lei na Verdade, de modo que, embora continuando unido a Deus, O serve como um escravo serve o seu senhor e manifesta a Vida Divina na sua perfeição à humanidade.

"Onde não há 'para'", isto é, a etapa de "Eu sou Eu", para lá da qual nenhum avanço é possível exceto por meio da retrogressão. Nesta etapa, o místico está inteiramente absorvido na unidade indiferenciada de Deus.

Apenas depois de ter "regressado", isto é, de ter entrado na terceira etapa (pluralidade na unidade), pode ele comunicar aos seus semelhantes algum perfume (indício) da experiência pela qual passou. "Uma sabedoria esotérica", isto é, a Divina providência manifestada por meio da lei religiosa. Ao regressar à consciência, o místico "unido" torna-se capaz de cumprir a lei e de agir como um diretor espiritual.»

Quando isto se compara com o progresso do místico Zen, tal como é ilustrado pictoricamente e comentado poeticamente nas páginas seguintes, sentimos que os comentários foram escritos expressamente para o Budismo Zen.

Durante la dinastia Sung, um instrutor de Zen chamado Seikyo ilustrou as etapas do progresso espiritual através de uma purificação ou branqueamento gradual da vaca até que ela própria desapareça. Mas as imagens, em número de seis, perderam-se agora.[157]

[157] Desde que este livro foi para a tipografia, deparei-me com uma antiga edição das gravuras espirituais do pastoreio do boi, que termina com um círculo vazio correspondente à oitava da presente série. Será esta a obra de Seikyo a que se refere o Prefácio de Kakuan? O boi aparece aqui a branquear gradualmente com o progresso da disciplina.

Aquelas que ainda existem, ilustrando o fim da disciplina Zen de uma maneira mais profunda e consistente, provêm do pincel engenhoso de Kakuan, um monge pertencente à escola Rinzai. As suas são, de facto, uma revisão e um aperfeiçoamento das do seu predecessor.

As imagens são em número de dez, e cada uma possui uma curta introdução em prosa, seguida de um verso de comentário, ambos traduzidos abaixo. Houve alguns outros mestres que compuseram estrofes sobre os mesmos temas, usando as rimas do primeiro comentador, e algumas delas encontram-se na edição popular de «As Dez Imagens do Pastor de Vacas».

A vaca tem sido venerada pelos indianos desde períodos muito recuados da sua história. As alusões encontram-se em várias ligações nas escrituras budistas. Num Sutra do Budismo Hīnayāna intitulado «Sobre o Pastoreio do Gado»[158], descrevem-se onze maneiras de cuidar dele adequadamente.

[158] Ver também um Sūtra no *Anguttara Āgama* com o mesmo título, que é evidentemente outra tradução do mesmo texto. Compare-se também "The Herdsman, I", em *The First Fifty Discourses of Gotama the Buddha*, Vol. II, por Bhikkhu Śīlācāra (Leipzig, 1913). Trata-se de uma tradução parcial do *Majjhima Nikāya* do Tripitaka páli. Os onze itens enumerados na versão chinesa surgem de forma ligeiramente diferente. Essencialmente, como é natural, são os mesmos em ambos os textos. Um dicionário budista chamado *Daizo Hossu* faz referência sobre o assunto à grande obra Mahāyāna de Nāgārjuna, o *Mahāprajñāpāramitā-Sūtra*, mas até ao momento não me foi possível identificar a passagem.

De uma maneira semelhante, um monge deve observar onze coisas de forma adequada a fim de se tornar um bom budista; e se falhar em fazê-lo, tal como o pastor de vacas que negligencia os seus

deveres, será condenado. As onze maneiras de cuidar adequadamente do gado são: 1. Conhecer as cores; 2. Conhecer os sinais; 3. Escovar; 4. Tratar as feridas; 5. Fazer fumo; 6. Caminhar pelo caminho correto; 7. Sentir ternura por ele; 8. Atravessar os riachos; 9. Pastorear; 10. Ordenhar; 11. Selecionar. Alguns dos pontos aqui citados não são totalmente inteligíveis.

No *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*, capítulo iii., «Uma Parábola», o Buda apresenta a famosa parábola dos três carros — carros de bois, carros de cabras e carros de veados — que um homem promete dar aos seus filhos se estes saírem de uma casa em chamas. O mais belo dos carros é o que é puxado por bois ou vacas (*goratha*), o qual representa o veículo para os Bodhisattvas, o maior e mais magnífico de todos os veículos, conduzindo-os diretamente à realização da iluminação suprema. O carro é assim descrito no Sutra: «Feito de sete substâncias preciosas, provido de bancos, guarnecido com uma multidão de pequenos sinos, elevado, adornado com joias raras e maravilhosas, embelezado com grinaldas de joias, decorado com festões de flores, atapetado com colchões de algodão e cobertas de lã, coberto com pano branco e seda, possuindo de ambos os lados almofadas rosadas, atrelado com bois brancos, belíssimos e velozes, conduzido por uma multidão de homens.»

Assim, passou a fazer-se referência com bastante frequência na literatura Zen à «vaca branca na praça ao ar livre da aldeia», ou à vaca em geral. Por exemplo, Tai-an de Fu-chou perguntou a Pai-chang: «Desejo saber sobre o Buda; o que é ele?» Respondeu Pai-chang: «É como procurar um boi quando tu próprio estás montado nele.» «O que farei depois de saber?» «É como regressar a casa montado nele.» «Como cuido dele o tempo todo a fim de estar em conformidade com [o Dharma]?» O mestre disse-lhe então: «Deves portar-te como um pastor de vacas que, munido de um bastão, vigia para que o seu gado não se afaste para os campos de arroz de outrem.»

«As Dez Imagens do Pastor de Vacas», que mostram os passos ascendentes do treino espiritual, constituem sem dúvida outro

exemplo desse género, mais elaborado e sistematizado do que o que se acaba de citar.

OS DEZ GRAUS DO PASTOREIO ESPIRITUAL DA VACA

[159]

I. À Procura da Vaca Ela nunca se perdeu, pelo que qual é a utilidade de a procurar? Não estamos em termos de intimidade com ela porque nos voltámos contra a nossa natureza mais íntima. Ela está perdida pois nós próprios fomos conduzidos para fora do caminho através dos sentidos enganadores. A casa vai-se distanciando cada vez mais, e os desvios e encruzilhadas confundem continuamente. O desejo de ganho e o medo da perda ardem como o fogo, as ideias de correto e incorreto brotam como uma falange. Sozinho no deserto, perdido na selva, ele procura, procura!

[159] As dez gravuras reproduzidas entre as páginas 192 e 193 foram especialmente preparadas para o autor pelo Reverendo Seisetsu Seki, Abade de Tenryuji, Quioto, que é um dos principais mosteiros históricos do Zen no Japão.

As águas crescentes, as montanhas distantes e o caminho sem fim; Exausto e em desespero, ele não sabe para onde ir, Apenas ouve as cigarras da tarde a cantar nos bosques de áceres.

II. Vendo os Rastos da Vaca Com a ajuda dos Sutras e investigando as doutrinas, ele chegou a compreender algo; encontrou os rastos. Sabe agora que as coisas, por mais numerosas que sejam, são de uma só substância, e que o mundo objetivo é um reflexo do ser. No entanto, é incapaz de distinguir o que é bom do que não o é; a sua mente continua confusa quanto à verdade e à falsidade. Como ainda não entrou pelo portão, diz-se provisoriamente que notou os rastos.

Junto à água, debaixo das árvores, espalhados estão os rastos da perdida: Bosques fragrantes crescem densos — terá ele encontrado o caminho? Por mais remota, para lá das colinas e longe, que a vaca possa vagar, O seu nariz atinge os céus e ninguém o pode ocultar.

III. Vendo a Vaca Ele encontra o caminho através do som; vê a origem das coisas, e todos os seus sentidos estão em ordem harmoniosa. Em todas as suas atividades ela está manifestamente presente. É como o sal na água e a cola na cor. [Ela está lá, embora não seja distinguível separadamente.] Quando o olho se orienta de forma adequada, ele descobrirá que ela não é outra coisa senão ele próprio.

Ali adiante, pousado num ramo, um rouxinol canta alegremente;
O sol está quente, a brisa suave sopra através dos salgueiros verdes na margem; A vaca está ali totalmente por si mesma, em lado nenhum há espaço para se ocultar; A cabeça esplêndida decorada com cornos majestosos, que pintor a pode reproduzir?

IV. Agarrando a Vaca Após perder-se longamente no deserto, encontrou finalmente a vaca e deitou-lhe a mão. Mas devido à pressão avassaladora do mundo objetivo, a vaca revela-se difícil de manter sob controlo. Ela anseia constantemente por ervas doces. A natureza selvagem continua indomável e recusa por completo ser domesticada. Se ele deseja tê-la completamente em submissão, deve usar o chicote livremente.

Com a energia de toda a sua alma, ele agarrou finalmente a vaca:
Mas quão selvagem a sua vontade, quão ingovernável o seu poder!
Por vezes, ela pavoneia-se encosta acima, Quando, vejam só! se perde num desfiladeiro enevoado e impenetrável.

V. Pastoreando a Vaca Quando um pensamento se move, outro segue-se, e depois outro — desperta-se assim uma sequência infindável de pensamentos. Através da iluminação, tudo isto se transforma em verdade; mas a falsidade afirma-se quando a confusão prevalece. As coisas oprimem-nos não por causa de um mundo objetivo, mas por causa de uma mente que se engana a si própria. Não deixes afrouxar a corda do nariz; segura-a firmemente e não te permitas nenhuma indulgência.

Nunca te separes do chicote e da amarra, Para que ela não se afaste para um mundo de contaminação: Quando é devidamente

cuidada, torna-se pura e dócil, Mesmo sem corrente, sem nada a prender, ela seguir-te-á por si mesma.

VI. Regressando a Casa no Dorso da Vaca A luta terminou; ele já não se preocupa com o ganho e a perda. Cantarola uma melodia rústica do lenhador, canta canções simples do rapaz da aldeia. Sentado no dorso da vaca, os seus olhos fixam-se em coisas que não são da terra, terrenas. Mesmo que o chamem, não voltará a cabeça; por mais induzido que seja, não será mais retido.

Cavalgando a vaca, ele regressa vagarosamente a casa: Envolta na névoa da tarde, quão melodiosamente a flauta se desvanece! Cantando uma cantiga, batendo o tempo, o seu coração está cheio de uma alegria indescritível! Que ele é agora um dos que sabem, haverá necessidade de o dizer?

VII. A Vaca Esquecida, Deixando o Homem Sozinho As coisas são uma só e a vaca é simbólica. Quando sabes que o que precisas não é do laço ou da rede, mas sim da lebre ou do peixe, é como o ouro separado da escória, é como a lua a erguer-se das nuvens. O único raio de luz sereno e penetrante brilha mesmo antes dos dias da criação.

Cavalgando a vaca, ele está finalmente de volta à sua casa, Onde, vejam só! já não há vaca, e quão serenamente ele se senta totalmente sozinho! Embora o sol vermelho se sustente no céu, ele parece continuar tranquilamente a dormir; Debaixo de um teto coberto de palha, o seu chicote e a sua corda jazem ociosamente ao seu lado.

VIII. A Vaca e o Homem Ambos Desaparecidos de Vista Toda a confusão é afastada e a serenidade impera sozinha; nem mesmo a ideia de santidade se obtém. Ele não se demora onde o Buda está, e quanto aos locais onde não há Buda, passa rapidamente. Quando não existe nenhuma forma de dualismo, mesmo alguém com mil olhos falha em detetar uma lacuna. Uma santidade diante da qual as aves oferecem flores não passa de uma farsa.[160]

[160] Será interessante notar o que um filósofo místico diria sobre isto: "O homem deve tornar-se verdadeiramente pobre e tão livre da vontade das suas criaturas como era quando nasceu. E digo-vos, pela verdade eterna,

que enquanto desejardes cumprir a vontade de Dios e tiverdes qualquer desejo pela eternidade e por Deus, não sereis verdadeiramente pobres. Só possui a verdadeira pobreza espiritual aquele que nada quer, nada sabe, nada deseja." — De Eckhart, conforme citado por Inge em *Light, Life, and Love*.

Tudo está vazio: o chicote, a corda, o homem e a vaca: Quem mediu alguma vez a vastidão do céu? Sobre a fornalha que arde intensamente, nem um floco de neve pode cair: Quando este estado de coisas se obtém, manifesto está o espírito do antigo mestre.

IX. Regressando à Origem, de Volta à Fonte Desde o primeiríssimo início, puro e imaculado, ele nunca foi afetado pela contaminação. Observa calmamente o crescimento e o declínio das coisas dotadas de forma, enquanto ele próprio permanece na serenidade imóvel da não afirmação. Quando não se identifica com transformações semelhantes à magia, o que tem ele a ver com as artificialidades da disciplina pessoal?

A água corre azul, a montanha ergue-se verde. Sentado sozinho, ele observa as coisas a sofrer mudanças. Regressar à Origem, estar de volta à Fonte — já um passo falso este! Muito melhor é ficar em casa, cego e surdo, imediatamente e sem grandes correrias. Sentado dentro da cabana, não toma conhecimento das coisas exteriores, Vede a água a correr — para onde, ninguém sabe; e essas flores vermelhas e frescas — para quem são?

X

Entrando na Cidade com as Mãos que Concedem a Felicidade A porta da sua humilde cabana está fechada, e os mais sábios não o conhecem. Nenhum vislumbre da sua vida interior se pode captar; pois ele segue o seu próprio caminho sem seguir os passos dos antigos sábios. Transportando uma cabaça, sai para o mercado; apoiado num bastão, regressa a casa. Encontra-se na companhia de beberrões de vinho e de carniceiros; ele e eles transformam-se todos em Budas.

De peito nu e descalço, ele sai para a praça do mercado; Sujo de lama e cinzas, quão amplamente sorri! Não há necessidade do poder

milagroso dos deuses, Pois ele toca e, vejam só! as árvores mortas entram em plena floração.»